MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

IV. LA IGLESIA

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

IV. LA IGLESIA

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
M A D R I D , 1 9 6 0

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española por
EDICIONES RIALP, S. A. - Preciados, 35. - MADRID

Núm. Registro, 3.940-60 Depósito Legal, M. 1.955-59 (IV)

PROLOGO

Por fin ve la luz el Tratado de la Iglesia, *con lo que toda la obra llega a la quinta edición. Desde que apareció por vez primera este tratado (1940), la situación de la eclesiología ha cambiado completamente. La encíclica «Mystici Corporis» y varias declaraciones de la Iglesia sobre la cuestión ecuménica han dado un fuerte impulso al estudio de la eclesiología. Han aparecido innumerables artículos y monografías sobre el tema y en la polémica con la teología evangélica se está demostrando que el problema central es la cuestión de la Iglesia.*

Este volumen, que apenas tiene que ver con la primera redacción de la obra, pretende hacerse cargo, resumir, aclarar y fomentar la polémica actual en toda su amplitud y profundidad. La intención fundamental del autor es estudiar completa y claramente la doctrina de la Iglesia sobre sí misma, la Iglesia tal como se entiende a sí misma. Pero además, y sobre los fundamentos de la idea católica de la Iglesia, debe añadirse la polémica y discusión con la teología evangélica, propósito que obliga a ampliar considerablemente la materia. El diálogo con la teología evangélica no es igual de necesario en todos los países, pero en Alemania es importante e inevitable. Lo que dijimos sobre este tema en el prólogo a la Mariología puede aplicarse también a la Eclesiología. El teólogo católico está obligado a decir a su hermano protestante toda la verdad católica sin callar nada y sin dar rodeos, y está obligado a decírsela en lenguaje que él entienda, teniendo en cuenta que el protestante habla otro lenguaje y está acostumbrado a otro estilo. El texto quiere, pues, cumplir una tarea propia del catolicismo y otra tarea ecuménica.

PROLOGO

El tamaño de la obra y las dificultades de impresión han hecho que en lugar de aparecer en el verano de 1957, como era la intención primera, haya aparecido en marzo de 1958. Así pudieron ser valorados varios de los muchos escritos sobre Eclesiología aparecidos en 1957.

Este tratado de la Iglesia no está pensado para libro de texto, sino que pretende ser obra de estudio. Supone, por tanto, los manuales. Será mucho más fructífero si se estudia antes un buen libro de texto.

De nuevo tengo que agradecer a mi hermano Georg, cura párroco, la corrección de pruebas y la elaboración de los índices; agradecimiento que hago extensivo al matrimonio Gössmann, profesores de la Universidad «Sophia», de Tokio, antiguos alumnos míos, y a la señorita Hilde Merz, al doctor Ludwig Hödl y a Hermann Frings, estudiante de Teología, que han cuidado de la bibliografía. Y en especial estoy agradecido a mi editor, señor Ernst Hueber.

En el índice de autores no se citan los que sólo figuran en el índice bibliográfico. Sus nombres pueden ser localizados fácilmente en el índice alfabético.

Munich, 12 de marzo de 1958.

M. SCHMAUS

LA IGLESIA

§ 165

Estado de la cuestión y división

1. Cristo vino al mundo para instaurar el reino de Dios *(Mc.*, 1, 15) y para dar a quien se le somete la verdadera y auténtica existencia. Quien cree en El ganará la vida *(Io*, 3, 16). Esta es la voluntad de Dios al enviar a su Hijo: que quien vea al Hijo y crea en El tenga la vida eterna y sea resucitado por el Hijo el último día *(Io*, 6, 41). Esta vida es íntima y esencialmente distinta de todas las formas empíricas de vida, que no son más que analogías de la vida auténtica y definitiva, aparecida y hecha accesible en Cristo. La razón de que el hombre pueda participar de la vida aparecida en Cristo es la unidad entre Cristo y la humanidad, la unidad entre Cristo y el cosmos *(Tratado de Dios Redentor*, quinta edición); esta unidad es relacional: en Cristo están recapitulados el género humano y el cosmos *(Eph.*, 1, 10). Cristo es la plenitud de todos los tiempos y, por tanto, el centro de la historia (cfr. § 154). Véase V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, en «Eukainia. Gesammelte Arbeiten zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria

Lauch am 24. August 1956», edit. por Hilario Emonds, O. S. B. (1956), 170-205; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1948, 2.ª edic. Por eso la vida divina que con El entra en la historia humana no queda circunscrita a su naturaleza humana individual, sino que se extiende por todas partes; todos los hombres y todas las cosas deberán ser incorporados a esa vida. Cristo es, por una parte, la plenitud de los tiempos y, por otra parte, El mismo llega a la plenitud incorporando a los hombres a su vida divino-humana; así logra la integración en la totalidad prevista por Dios desde la eternidad en su plan de salvación.

2. El universo fué consagrado y santificado por la Encarnación; en la Resurrección y Ascensión fueron infundidos en el cosmos los gérmenes de la glorificación. Incluso mientras transcurre su evolución participa la creación de la gloria del Señor glorificado; ahora, ocultamente, pero el día de la vuelta del Señor se romperán todos los velos y la creación será transformada en tierra nueva y cielo nuevo (*Apoc.* 21, 22; *Is.* 69, 17; 16, 22; *II Pet.* 3, 13).

3. El hombre debe participar de la vida de Cristo; él mismo es responsable de tenerla o no; no se le infunde automáticamente en un proceso natural parecido al crecimiento orgánico, sino sólo si se dirige y entrega en la fe a Cristo, a quien está ordenado según el eterno plan salvífico de Dios (*Rom.* 3, 24; § 182). Sólo en este «encuentro» personal se realiza entre los hombres y Cristo la comunidad que condiciona la verdadera y auténtica vida. Surge entonces la cuestión: ¿cómo puede el que lo pretende participar del nuevo modo de existencia fundada en Cristo, en su nacimiento y muerte, en su resurrección y ascensión? Es evidente que no puede lograrlo mediante actos de su entendimiento y voluntad. «Por el solo hecho de tener a Cristo por Hijo de Dios y aceptar todos sus mandatos, por el solo hecho de amarlo e imitarlo no tengo su vida; del mismo modo que no aprehendería la vida concreta de Göthe, sino que le imitaría a lo sumo, quien por veneración a él configurara toda la vida a su estilo» (Joh. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 26).

4. Para que un hombre participe de la vida de Cristo tiene que ser incorporado a El y entrar en el campo de su vida y resurrección. Sólo eso significa para él la verdadera y auténtica existencia, la salvación que es a la vez protección y seguridad en la participa-

ción de la vida divina y plenitud en la participación de la infinita riqueza de la vida de Dios. Tal viva relación con Cristo sólo puede ser creada por Dios mismo, por su propia iniciativa; al hombre compete el estar abierto ante Dios *(Rom.* 3, 24). La predicación y los sacramentos están al servicio de ese proceso de iniciativa divina y patencia del hombre frente a Dios. La salvación viene de la fe, pero la fe presupone la predicación y el haberla escuchado *(Rom.* 10, 14). La fe adquiere figura concreta en los sacramentos. Palabra y sacramento son instrumentos y garantía de la actividad salvadora de Dios de distintas maneras. En los sacramentos—como luego veremos—la obra salvífica de Cristo se hace presente de forma que se hace accesible a todas las generaciones posteriores a El. Lo estudiaremos en la primera parte del volumen VI. La fuerza salvadora de la predicación se estudiará en el tratado de la Iglesia.

5. Como Dios no infunde a los hombres la vida aparecida en Cristo inmediatamente, sino mediante la palabra y los signos sacramentales, aunque palabra y sacramento son signos eficaces de salvación, son necesarios un predicador terreno y un administrador terreno de los sacramentos, porque palabra y sacramento son creados por Dios, pero son realidades y procesos formados de las cosas y fuerzas de la tierra. Cristo mismo creó un órgano mediante el cual realiza los signos de gracia por El determinados: es la comunidad de la Iglesia. El encuentro de Cristo y los creyentes no ocurre en un proceso individual de iluminación ni en un acto de personalismo salvador individual, sino en un proceso comunitariamente determinado. Antes de su partida, el Señor confió a sus apóstoles y sucesores—es decir, a la Iglesia—la misión que el Padre le había confiado a El. La Iglesia deberá actualizar la obra salvadora del Señor en todas las épocas, para que sea accesible a todas las generaciones que transcurran entre la Ascensión y la segunda venida. Cumple esta función—como acabamos de decir—de dos maneras: predicando la palabra y administrando los sacramentos, en cuyo centro está la celebración de la memoria del sacrificio de Cristo. La Iglesia tiene autorización, poder y deber para ello.

La predicación y administración de sacramentos que hace la Iglesia significa una llamada y una oferta obligatorias que Dios hace a cada generación. Cuando la Iglesia cumple la misión que le fué confiada por Cristo, aparece en nombre de Dios con poder de so-

beranía. Con este poder soberano cumple la tarea salvadora que Cristo le impuso y confió.

El presente tratado estudiará en qué consiste esa tarea.

6. El tema va a ser desarrollado *en tres grupos de problemas:* estudiaremos el *nacimiento de la Iglesia, su carácter divino-humano* y *su misión.* Estos tres grupos de problemas no se yuxtaponen, sino que se implican, ya que el carácter divino-humano y la misión de la Iglesia están determinados por su nacimiento; y viceversa: el carácter divino-humano y la misión de la Iglesia sólo pueden ser conocidos por su nacimiento, es decir, por haber sido fundada por Cristo.

El segundo grupo de problemas tiene el título de «carácter divino-humano» en vez de «esencia divino-humana», porque la palabra «esencia» se presta a malentendidos; si por esencia se entendiera el íntimo núcleo de los fenómenos ganado por abstracción o por intuición directa al poner entre paréntesis lo concreto y lo histórico, haríamos una afirmación equivocada de la Iglesia, ya que, dadas la relación de la Iglesia con Cristo y su historicidad, lo externo y fenoménico es en ella tan esencial como para Cristo su naturaleza humana y su manifestación o epifanía. Quien definiera la esencia de la Iglesia prescindiendo de su manifestación visible, cometería el mismo error que cometieron antiguamente los monofisitas al negar o infravalorar la naturaleza humana de Cristo; haría una eclesiología monofisita. En la Edad Moderna reina la idea monofisita de la Iglesia siempre que se usa la filosofía idealista de Hegel para interpretar la Iglesia, ya que, según Hegel, las manifestaciones concretas son las realizaciones evolutivas y graduales del espíritu absoluto, de la idea o del concepto. Cada grado superior niega al anterior subsumiéndolo y trascendiéndolo.

7. La reflexión teológica incide tardíamente sobre la Iglesia. Los primeros tratados sistemáticos sobre la Iglesia proceden de Juan de París († 1306) y Jacobo de Viterbo († 1308), que viven entre los siglos XIII y XIV. Les sigue el cardenal Torquemada († 1468) con una gran obra. Los ataques de los reformadores dieron ocasión a numerosas investigaciones sobre la Iglesia, de forma que en la época del Concilio de Trento el tratado de la Iglesia tenía ya lugar fijo y seguro en la Teología. Tuvieron especial importancia los escritos polémicos de San Roberto Belarmino († 1621). Los tratados postridentinos sobre la Iglesia se dedicaron a refutar los argumen-

tos de los reformadores y a delimitar las ideas católicas y reformistas de la Iglesia; así fueron definidas sus características. Defienden sobre todo la visibilidad de la Iglesia frente a la doctrina reformista de su indivisibilidad; según los reformadores la Iglesia es una comunidad en el Espíritu Santo.

Pero aunque el estudio expreso de la Iglesia nació tardíamente, la conciencia de la comunidad de la Iglesia existe desde el principio tanto en la teología como en la vida de la fe. La Iglesia era el espacio espiritual y la atmósfera en que se desarrollaron el pensamiento teológico y la vida de la fe. Así fué sentido y ese dato fué sabido desde el principio; las obras de San Ambrosio, de San Ireneo y de San Agustín, por ejemplo, están llenas de la idea de la Iglesia, aunque ninguna de ellas sea un tratado expreso sobre la Iglesia. Especialmente importante y fecunda para la Eclesiología es la obra de Santo Tomás, sobre todo su doctrina del carácter sacramental de la Iglesia.

8. Antes de empezar a estudiar los problemas vamos a explicar la metodología, que debe seguirse al estudiar la Iglesia. También tenemos que dar previamente un concepto común de Iglesia, para tener siempre a la vista el objeto propio de nuestra investigación.

§ 166 a

La fe como acceso a la comprensión de la Iglesia

Usando la terminología de Troeltsch († 1923) hay que acentuar que en este tratado de la Iglesia se aplica el método dogmático y no el histórico; el juicio sobre la Iglesia se emite desde un determinado punto de vista que es la fe en la revelación de Cristo. Como la Iglesia es un fenómeno histórico, deben ser investigados y explicados los hechos históricos que condujeron a su nacimiento y que son manifestaciones de su vida. Pero el transcurso de los acontecimientos no sólo será constatado, sino que además será valorado. El estudio de la Iglesia caería de otro modo en el relativismo histórico, que conoce el transcurso del mundo, pero no tiene una norma concreta y segura para valorar definitivamente los procesos histó-

ricos, sus relaciones y las fuerzas que los determinan. La norma valorativa es para nosotros la fe que Dios nos ha regalado por medio de Cristo.

I. La Iglesia, realidad de fe

1. En la fe hace el hombre la afirmación del Dios vivo revelado en Cristo. La fe viva es un proceso intelectual, pero es más que eso justamente por ser viva. No es sólo fe intelectual, sino entrega del yo humano a Dios por medio de Cristo; en ella participa el hombre de la vida de Dios. La fe es, por tanto, realización vital. La participación en la vida de Dios Padre es concedida por la participación en la vida de Jesucristo *(Jo.* 14, 6). El «sí» a Dios está, pues, incluído en el «sí» a Cristo. Sólo en esa afirmación de Cristo puede vivir la fe. Cristo a su vez es accesible en la Iglesia, cuya cabeza es el mismo Cristo. Por eterno decreto de Dios, Cristo está tan referido a la Iglesia, que sin ella no puede entendérsele plenamente, lo mismo que sin ella no puede llegarse a El. En la Iglesia está representada la nueva humanidad cuyo padre y patriarca es Jesucristo. Adán fué el primer padre de la humanidad terrena en sentido biológico. Cristo es el primer padre del hombre celestial que vive en el Espíritu Santo y nace del Espíritu Santo *(Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 44-49; *Jo.* 3, 3). La misión del Hijo de Dios está ordenada a la configuración de esta humanidad. «Cristo vino al mundo para fundar la Iglesia» (Santo Tomás de Aquino, *Explicación del Evangelio de San Mateo* 16, 18). En el eterno decreto del Padre de enviar a su Hijo al mundo fuimos elegidos antes de la constitución del mundo para participar en Cristo de todos los dones espirituales de bendición *(Eph.* 1, 3). Este es el eterno misterio de Dios en que se funda la salvación de los hombres. Hasta la plenitud de los tiempos estaba oculto en la profundidad del Padre, pero ahora ha sido revelado en Cristo. En El quiso dar el Padre un nuevo principio a la humanidad. La nueva humanidad ha sido sacada por la palabra de Dios del modo de existencia carnal y del mundo y ha sido convocada en el Espíritu Santo como comunidad nueva, que está ante el Padre, santa e inmaculada, alabándole y glorificándole por su obra salvadora *(Eph.* 1, 1-14), configurada por los sacramentos con Cristo, su cabeza.

La humanidad, que ha logrado en Cristo un nuevo modo de vida existe eternamente ante el Padre como idea divina de la verdadera

humanidad viviente. Este es el eterno misterio de la humanidad: el haber sido llamada a participar en la vida del Hijo de Dios encarnado. En esta participación la humanidad se transciende a sí misma hasta Dios y llega así a ser ella misma. En el misterio de Cristo oculto desde la eternidad y revelado en la plenitud de los tiempos está incluído el misterio de los hombres. La vida de Cristo, según la eterna economía divina, quiere extenderse a todos los hombres obedientes a la palabra de juicio y gracia que Dios dirige a los hombres en Cristo. La comunidad de los llamados por Cristo, de los participantes en su vida, es la Iglesia. Tiene una determinada estructura, porque está ordenada jerárquicamente. En razón de su relación a Cristo podemos llamarla en cierto sentido extensión del misterio de Cristo sobre la historia.

2. Cristo sólo deja comprender su misterio más íntimo en la entrega creyente al Padre, que se revela en El (§ 145). Lo mismo vale de todo lo que pertenece a Cristo. Por tanto, el misterio de la Iglesia pertenece a los contenidos y realidades de la revelación divina; completa y plenifica a Cristo y su obra es la totalidad intentada por Dios en su eterno plan de salvación. Sólo la fe concede la virtud visual necesaria para captar el misterio de la Iglesia en la plenitud de su sentido. El sentido propio y verdadero de la iglesia no se abre a la mera reflexión y pensamiento naturales, que estudian la Iglesia bajo los aspectos que les son accesibles como fenómeno histórico, como estructura sociológica, como potencia política, como poder educador, etc. Es cierto que el pensamiento natural puede percibir muchos elementos de la Iglesia, pero no puede darse cuenta de su situación y sentido divinos. Al incrédulo le falta la única facultad que capacita para ver el misterio de la Iglesia: la fe. Ante la Iglesia está como un daltoniano ante una sinfonía de colores; puede captar elementos y partes, pero no puede darse cuenta del sentido de la totalidad. La realidad salvadora que se nos ha hecho accesible en Cristo no puede ser lograda ni por la carne ni por la sangre *(Mt.* 16, 17); sólo se revela a quien mira con los ojos de la fe.

De la diferencia de ambos métodos vale lo que dice H. Thielicke sobre la distinción del método teológico y científico-natural en un ejemplo. En su obra *Mensch zwischen Konstruktionen* (München, 1957, 14-16), dice: «La Pasión según San Mateo de Bach tiene también un aspecto físico; bajo este punto de vista la obra de Bach consiste en una serie ordenada de tonos y vibraciones, cuya investigación está, por supuesto, tan justificada, como la

interpretación musical o religiosa de la obra de arte. Pero habría que decir que se trata de dos modos de consideración que no pueden adicionarse ni pueden mezclarse. Bajo cada uno de esos puntos de vista se ve, a pesar de la identidad de la cosa, un objeto distinto. Tan falso sería decir que la estadística de las vibraciones es la 'Pasión según San Mateo' de Bach—peor aún decir que tal estadística es la esencia de la obra—como querer negar el aspecto cuantitativo y físico de la obra de arte en nombre de la calidad musical. Sería lo mismo que pretender negar la validez absoluta de una idea por el hecho de que es pensada en el transcurso temporalmente cuantitativo de ciertas funciones cerebrales. No pueden ser unidos ambos aspectos y su unión lleva a conclusiones grotescas; habría que decir, por ejemplo, que el nacimiento del Fausto se debió a determinadas características de la *Fissura sylvii*, de Göthe, como dijo Th. Bovet.

Tan pronto como interpreto una obra de arte hablo de una cualidad para cuya descripción no puedo usar las medidas cuantitativas pertenecientes a un ámbito completamente distinto, porque la cantidad no dice nada de la esencia. Sería un materialista físico—permítaseme la expresión—si dijera que una sinfonía de Beethoven es una serie de vibraciones determinadas o que un cuadro de Rembrandt es un determinado tejido impregnado de sustancias oleaginosas. Y al revés: sería un fantástico idealista si negara a esas obras la fisiología de su corporeidad, por así decirlo, y creyera que sólo está permitido hablar de validez eterna y de valores musicales. También aquí reconocemos, por tanto, claramente que se trata de dos caras y de dos aspectos de la misma cosa.»

3. En vista de que la fe es imprescindible, es de gran importancia examinar qué significa creer en la Iglesia. Debemos hacer una distinción muy importante. En sentido propio y estricto sólo puede creerse en Dios y no en una criatura por muy digna que sea. El mundo extracristiano desconocía por completo el hecho de que un hombre crea en Dios con incondicional entrega; sólo ha sido posible después de la autorrevelación de Dios. La distinción aquí necesaria se expresa mejor en latín y en las lenguas románicas que en alemán. Decimos: *credo Deo* o *credo in Deum;* con ello queremos decir que creemos lo que Dios nos dice en la Revelación o que nos entregamos a El. Sin embargo, la formulación respecto a la Iglesia es: *credo Deo ecclesiam.* Frente a Dios el hombre puede hacer un acto de fe en sentido doble: tomando en serio el hecho de que Dios se revele, y entregándose a El en la fe. Pero lo que Dios comunica o crea no puede ser creído de ninguna de las dos maneras; sólo puede ser contenido u objeto de la fe en la que tomamos en serio la palabra de Dios y a Dios mismo. Aparece claro en el símbolo apostólico de la fe; está construído trinitariamente: primero se confiesa la fe en el Padre, Creador, después la fe en el Hijo, Salvador y, finalmente, la fe en el Espíritu Santo. Todas las fórmulas

antiguas citan la fe en la Iglesia; siempre está unida al Espíritu Santo (cfr. la colección de Neuner-Roos-Rahner 828, comparada con Denzinger 1-12). Aparece como su primera obra, antes que la comunidad de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna; porque todas esas cosas son concedidas por la Iglesia, pero ella vive del Espíritu Santo.

El hombre cree en Dios por amor de Dios, por Dios mismo; en la fe viva se entrega a Dios. La Iglesia es objeto de la fe que el hombre tiene a Dios. Podemos decir con una distinción escolástica que Dios es objeto formal de la fe y la Iglesia es objeto material de ella. En la entrega a Dios le creemos su revelación sobre la Iglesia. En este sentido es objeto de la fe la Iglesia que predica el Evangelio y exige creer en él; es un misterio de la fe.

4. Esta distinción es tan importante que la teología la ha tenido siempre en cuenta. Dice, por ejemplo, Pedro Crisólogo *(Sermón* 57; PL 52, 360 C): «Cree en Dios, quien confiesa a la Iglesia en Dios.» Paschasius Radbertus explica así la diferencia *(De fide, spe et caritate,* I, 6, núms. 1 y 2; PL 120, 1402-1404): «Nadie puede decir con razón: creo en mi prójimo o en un ángel o en una criatura. En la Sagrada Escritura encontraréis por todas partes que esa fe sólo se refiere a Dios... Es cierto que decimos: creo en este hombre, del mismo modo que decimos: creo en Dios; pero no creemos ni en este hombre ni en ningún otro. Porque ellos no son ni la Verdad ni la Bondad, ni la Luz ni la Vida, sino que sólo participan de ellas. Por eso dice el Señor en el Evangelio cuando quiere aludir a su identidad esencial con el Padre: vosotros creéis en Dios, creéis también en mí. Si no fuera Dios, no se podría creer en El; por tanto, con esas palabras se revela a Sí mismo como Dios. No decimos, por tanto; creo en la santa Iglesia católica, sino que dejamos la partícula «en» y decimos: Creo la Santa Iglesia católica, lo mismo que decimos creo la vida eterna y la resurrección de la carne. De otra forma parecería que creemos en las criaturas y eso no está permitido. Creemos sólo en Dios y en su única majestad.» Según Rufino de Aquileya la preposición «en» separa al creador de las criaturas, lo divino de lo humano *(Comentario al Símbolo de los Apóstoles,* 26; PL 21, 373 A-B). Santo Tomás de Aquino piensa lo mismo; dice en la *Suma Teológica* (II 2 q. 1, art. 9 ad 5): «Cuando se dice «creo en la Iglesia católica», hay que entenderlo del hecho de que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo que santifi-

ca a la Iglesia, de forma que resulta este sentido: creo en el Espíritu Santo que santifica a la Iglesia. Pero es mejor y corresponde al uso general suprimir la partícula «en» y decir sencillamente creo la santa Iglesia católica, tal como se expresa también el papa León.» De modo parecido dice San Alberto Magno *(In 3 Sent.* d. 34, art. 6): «Cinco artículos de la fe se refieren al Espíritu Santo, respecto a El mismo y respecto a sus dones... Entre los regalos y dones el primero es aquel mediante el que santifica y une la Iglesia... Creo la Santa Iglesia católica, es decir, creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia católica, es decir, la Iglesia universal...»

La distinción se remonta a San Agustín, que habla de una fe en Dios *(in Deum)*, de una fe a Dios *(Deo)* y de una fe frente a la verdad que Dios revela *(Credo Deum)*. Dice, por ejemplo, en un sermón sobre el Evangelio de San Juan *(In Jo trat.* 29, n. 6; PL 35, 1631): «No intentes entender para creer, sino creer para entender; pues si no creéis, no entenderéis. Mientras yo he aconsejado la obediencia para posibilitar la comprensión de la fe... vemos que EL (Cristo) dice: Quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre, reconocerá mi doctrina. ¿Qué significa: reconocerá? Significa: entenderá. Pero, *¿qué significa: quien quiera cumplir la voluntad de* mi Padre? Significa: creer. Todos están de acuerdo en que «reconocerá» significa «entenderá». Pero para entender que las palabras «quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre» se refieren a la fe necesitamos que el Señor nos lo explique mejor y que nos demuestre que el cumplimiento de la voluntad del Padre pertenece realmente a la fe... El Señor dice claramente «es obra de Dios que creáis en quien El ha enviado». Que creais en El, no que le creais. También los demonios le creyeron, pero no creyeron en El. De sus apóstoles podemos decir al contrario: «creemos a Pablo», pero no podemos decir «creemos en Pablo»; creemos a Pedro, pero no creemos en Pedro... ¿Qué significa, pues, creer en EL? Estar unidos a El por la fe, amarle por la fe, dirigirse a El por la fe y estar unido a sus miembros.»

En el espíritu de San Agustín se mueve Fausto de Reij *(De Spiritu Sancto,* I, 2; PL 62, 11 A): «Creo la Iglesia como madre del renacimiento, pero no creo en la Iglesia como si fuera la autora de la salvación.» El *Catecismo Romano* dice a este respecto: «La confesión de una santa Iglesia católica es necesariamente cosa de la fe. Pero mientras que en (latín: in) las tres Personas de la Trinidad —en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo—creemos de manera

que fundamos en (latín: in) ellos nuestra fe, variamos la expresión y no decimos: creemos en (latín: in) la santa Iglesia católica, sino sencillamente: creemos la santa Iglesia católica. La diferencia de expresión alude a la diferencia entre Dios creador y lo creado, y a la vez significa que atribuímos a Dios todos los dones de gracia de la Iglesia» *(Catechismus Romanus,* I: *Einführung und Vom Glaubensbekenntnis,* edit. M. Gatterer, S. J., traduc. de Anton Koch, S. J. (Innsbruck 1932). Cfr. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église,* París, 1953).

5. Así entendida la fe, el *Catecismo Romano* exige la fe para la verdadera comprensión de la Iglesia cuando escribe: «Finalmente, hay que enseñar en qué medida pertenece a los artículos de la fe el creer en una Iglesia. Pues, aunque todos perciben con sus sentidos y razón que en la tierra hay una iglesia, una comunidad de hombres consagrados a Cristo, el Señor, y parece que no necesitan de la fe para saberlo, porque ni los judíos ni los turcos dudan de ello, sólo el entendimiento iluminado por la fe puede reconocer los misterios implicados en la santa Iglesia de Dios; las conclusiones racionales no le fuerzan ni le obligan a conocerlos. Por tanto, como este artículo trasciende las facultades y fuerzas de nuestro conocimiento no menos que los otros, confesamos con plena razón que conocemos el origen, los oficios y las dignidades de la Iglesia con los ojos de la fe y no con la razón humana» (parte I, cap. 10, cuestión 17).

6. Según esto la Iglesia es también objeto de las profesiones de fe en todas sus variantes. En ellas expresa el orante su fe en la Iglesia. Pero no es el individuo aislado quien al orar cumple su fe en la profesión de fe, sino que es el yo definido por su pertenencia a la comunidad de hombres solidarios por la palabra de Dios en el Espíritu Santo. En cierto modo no reza el yo individual sino el yo social, no reza el hombre en cuanto persona, sino el hombre en cuanto miembro (Gliedperson) (M. D. Koster, *Ekkesiologie im Werden,* 1940, 23-82). En la oración y confesión del individuo reza, pues, y confiesa su fe la comunidad misma; en el yo individual habla el nosotros de la totalidad. En la profesión de fe el creyente realiza su fe en nombre de toda la Iglesia (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, 2 q. 1 a. 9 ad 3; *in 3 Sent.* d. 25 q. 1, art. 2 ad 4). Resulta, por tanto, que en los símbolos de la fe la Iglesia expresa

por boca de sus miembros su fe en la Iglesia, es decir, en sí misma. Se profesa a sí misma y su misterio que es un elemento del misterio de la salvación. Por raro que parezca que la Iglesia crea en sí misma y tenga que creer en sí misma, es seguro que la Iglesia sólo en la fe logra una recta interpretación de sí misma en cuanto nuevo pueblo de Dios fundado por Cristo. Sin la fe no puede tener tal conciencia de sí misma; sin la fe la Iglesia misma se malentendería, pues lo que ve inmediatamente en su propia existencia es lo humano con sus debilidades y limitaciones, no lo divino. En la fe la Iglesia se afirma a sí misma en cuanto continuación y prolongación del misterio de Cristo, a pesar de todas las experiencias que hace inmediatamente en sí misma. En la autoconciencia creyente obrada por Dios la Iglesia se vuelve sobre sí misma y se afirma. Esta autointerpretación está implicada en la fe en Dios que se revela en Cristo.

En esta autointerpretación la Iglesia se confiesa la única santa Iglesia apostólica, la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad divina. La afirmación de sí misma es una oración frente a Dios, ya que es justamente afirmación de Dios mismo; y frente a los hombres es un testimonio de Cristo que la Iglesia tiene que dar en el Espíritu Santo hasta la vuelta de Cristo según el mandato del Señor mismo (*Apoc.* 1, 9). Dentro de la Iglesia dan este testimonio unos ante otros, especialmente los portadores del oficio de enseñar ante los fieles que escuchan. Más tarde trataremos esta cuestión expresamente.

En el artículo noveno del Símbolo apostólico la Iglesia es, según esto, tanto objeto como sujeto de la fe. Es lo uno siendo lo otro. El individuo no puede cumplir su fe más que en cuanto miembro de la Iglesia y la Iglesia cumple su fe por medio de los creyentes.

7. Surge aquí la cuestión de si todas estas reflexiones no se mueven en un círculo intelectual cerrado. Así es en realidad, pero no son lo que se llama un *circulus vitiosus* (cfr. K. Adam, *Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie*, en: «Wissenschaft und Weisheit» 6 (1939) 1-25). Estamos más bien en el círculo de la fe que es algo perfecto y total en sí mismo. Quien lo ve sólo desde fuera se quedará perplejo como ante un enigma. Para entender estas reflexiones hay que tener en cuenta que la Iglesia nos testifica la Revelación ocurrida en Cristo. Este testimonio tiene fuerza de convicción por-

que la Iglesia tiene la autoridad de Cristo. Pero este mismo hecho nos es a su vez garantizado por la Iglesia. La razón por la que el testimonio de la Iglesia tiene garantía absoluta—a saber, su autoridad divina—nos es garantizado también por el testimonio de la Iglesia sobre sí misma. En su testificación sobre Cristo está incluído el testimonio sobre sí misma. Sobre su testimonio de sí misma descansa su testimonio de Cristo. Su testimonio de sí misma soporta su testimonio de Cristo y su testimonio de Cristo soporta el testimonio que da de sí misma. Su testimonio sobre sí misma sólo es verdadero, si lo es su testimonio de Cristo. Ambas testificaciones se fundan y condicionan recíprocamente.

¿Cómo puede justificarse este círculo? Porque la Iglesia tiene conciencia inmediata del misterio de Cristo y, por tanto, de su propio misterio. «En último término todo debe referirse a una certeza inmediata. También esta certeza es inmediata: la Iglesia católica ha oído de labios del Señor mismo lo que debe ser; a ella le habla cuando dice: «me quedo con vosotros hasta el fin del mundo»; también se dirigen a ella aquellas palabras: «como mi Padre me envió, yo os envío a vosotros». A su cabeza aseguró el Señor: «tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Ella misma ha oído éstas y parecidas palabras, que más tarde fueron inscritas en su centro por varones a quienes sólo ella conoce, a quienes sólo ella podía dar los predicados apropiados, a quienes, fuera de su círculo, jamás se les hubieran podido ocurrir esos predicados; ella misma vió las obras y los milagros del Señor y escuchó sus palabras y sermones; querer obligarla a buscar y dar otros argumentos sería lo mismo que obligar a uno que ha visto un hecho él mismo y está plenamente cierto de él a que exija a otro hombre que le testifique que ha visto ese hecho, como si lo vivido por él mismo sólo pudiera ser cierto para él cuando otro le dice que él lo ha vivido. No hay certeza mayor que la inmediata; de nuestra propia existencia nadie nos puede dar certeza más que nosotros mismos. Tampoco este saber es mediato, sino inmediato» (J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen* (1835) 341). Quien entra en la Iglesia por la fe participa de este saber inmediato que se conserva en el recuerdo de la Iglesia.

8. Sólo consigue la visión de la fe quien se libera del orgullo y vanidad, de toda afirmación de sí mismo frente a Dios. Como el hombre está siempre expuesto a la tentación de afirmarse a sí mis-

mo contra Dios, está siempre en peligro de ver a la Iglesia falsa o torcidamente. La tentación es fomentada por el escándalo de la Iglesia y el hombre cae en ella cuando se escandaliza de la Iglesia. La razón de este escándalo es la misma que en Cristo: la unión de lo divino a lo humano, el destierro de Dios en la debilidad humana (*Phil.* 2, 6-8; cfr. §§ 145 y 193).

Möhler describe así la unión de lo divino y lo humano en la Iglesia (*Symbolik* § 36): «Por Iglesia en la tierra entienden los católicos la comunidad visible de todos los creyentes, fundada por Cristo, en la que bajo la dirección de Cristo y por medio de un apostolado ininterrumpido y ordenado son continuadas hasta el fin del mundo las actividades desarrolladas por el mismo Cristo durante toda su vida terrena para purificación y santificación de la humanidad, y en la que a lo largo de los tiempos son llevados todos los pueblos hacia Dios. Por tanto, se ha confiado algo tan grande e importante a una unión visible de hombres. La razón última de la visibilidad de la Iglesia es la encarnación del Logos divino; si se hubiera infundido en el corazón de los hombres sin haber asumido la figura de siervo y sin haberse manifestado en un cuerpo humano, habría sido también fundada una Iglesia invisible e interna. Pero al encarnarse, la Palabra se pronunció a sí misma de modo humano, externamente inteligible, habló a los hombres como hombre, padeció y actuó humanamente, para recuperar a los hombres y llevarlos al reino de Dios; el medio que eligió para conseguir su fin correspondía plenamente a los métodos generales de educación condicionados por la naturaleza y necesidades del hombre. Esto fué decisivo para la creación y constitución del medio por el que Cristo quería actuar en el mundo y para el mundo, incluso después de haberse marchado del mundo. La divinidad había actuado en Cristo humanamente, y humana iba a ser la forma de proseguir su obra. La predicación de su doctrina necesitaba ahora una mediación visible y humana, y tenía que ser confiada a mensajeros que enseñaran y educaran a la manera humana y visible; tenían que ser hombres quienes hablaran y trataran con los hombres, para llevarles la palabra de Dios; y como en el mundo de los hombres lo grande sólo prospera dentro de una comunidad, Cristo fundó también una comunidad y su divina palabra; su viva voluntad y su generoso amor crearon una íntima fuerza cohesiva en los suyos, de forma que a su organización externa correspondiera un impulso amoroso puesto en el corazón de los creyentes y así nació entre ellos una viva e íntima unión recíproca y se pudo decir: ahí están, ahí está su Iglesia, la institución en la que El pervive, en la que sigue actuando su espíritu y resonando la eterna Palabra por El pronunciada. La Iglesia visible desde el punto de vista desarrollado es, pues, el Hijo de Dios que se encarna continuamente en figura humana, que se renueva y rejuvenece sucesivamente hasta el fin de los tiempos; es la continua encarnación del Hijo de Dios; la Sagrada Escritura llama por eso a los creyentes cuerpo de Cristo. Es, pues, claro que, aunque la Iglesia se compone de hombres, no es puramente humana. En Cristo hay que distinguir lo divino y lo humano, pero ambas cosas forman unidad en El; y así se prolonga y continúa en la Iglesia como totalidad indivisa. La Iglesia, su permanente manifestación, es a la vez divina y humana, es la unidad de ambas cosas.

Es Cristo quien actúa ocultamente en las estructuras terrenas y humanas de la Iglesia, que tiene un aspecto humano y otro divino, sin que puedan separarse uno del otro. Ambos aspectos intercambian por eso sus predicados: lo divino, Cristo vivo y el Espíritu Santo, es lo infalible en la Iglesia, pero también lo humano es infalible porque lo divino no existe para nosotros sin lo humano; lo humano no es infalible de por sí, pero lo es por ser órgano y manifestación de lo divino. Ahora entendemos por qué pudo ser confiado a los hombres algo tan grande y tan importante.»

El *autoextrañamiento de Dios en la Iglesia es más amplio y profundo* que el que hizo en Cristo, ya que en la Iglesia lo divino entra en la imperfección y pecaminosidad humanas; se confía a manos que pueden estar sucias. Por eso está más oculto que en Cristo. Pero la debilidad tiene por otra parte un límite en la indestructibilidad e infalibilidad que Cristo prometió a la Iglesia.

«La inmediatez y prepotencia de la inspiración divina, la época de la irrupción creadora se inicia con Cristo y sus apóstoles. El *tradere* sustituye al *revelare;* la *assistentia Spiritus Sancti* sustituye en la prevención del error a la abundancia positiva de Espíritu. La *ratio theologica* sustituye a la intuición profética. La enorme dinámica de la predicación de Cristo se extiende a órdenes estables y formulaciones legales. La logia de Jesús llena de vida que penetraba hasta los corazones y la de los inspirados apóstoles, son transmitidas en la rígida envoltura de los dogmas. El éxtasis del nuevo ethos y del nuevo amor es medido por una *regula disciplinae.* Nace un derecho canónico con leyes y prescripciones cada vez más abundantes. Nace una teología eclesiástica con todos los rasgos de una empresa escolar, con definiciones y distinciones, con silogismos y pesados argumentos, nace una ciencia de lo *credibile,* que aprisiona la vida que brota del Evangelio en conceptos y dogmas temporales y teje humanamente los hilos de la Revelación divina. La Iglesia de Cristo aparece en el horizonte del creyente como una estructura de instituciones objetivas y autoritarias, de poderes, dogmas y leyes. Esta es la forma específica de la *exinanitio* de la Iglesia.» Pero esto continúa: «Como la Iglesia a semejanza de Cristo y en mucha más medida que El está expuesta a los poderes de la historia, a las propiedades de los caracteres humanos, a las características del ámbito histórico y a los efectos específicos del tiempo que transcurre, su manifestación externa recibe numerosas influencias de fuera que desfiguran su belleza primera y pueden poner en peligro nuestra fe, si se fija sólo en la apariencia externa del cristianismo en lugar de orientarse con segura confianza hacia las fuerzas ocultas de bendición de una alegre esperanza definitiva» (K. Adam, *Vom Aergernis zum sieghaften Glauben,* en: *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers* (1939) 41-51).

Así es tentado el hombre de escandalizarse de la Iglesia; sólo por la fe puede vencer esa tentación. Gracias a la fe se da cuenta de que la Iglesia, por ser la continuación del misterio de Cristo, está some-

tida a la misma ley que condujo a Cristo hasta la muerte *(Mt.* 16, 21; *Lc.* 24, 26), muerte que fué un escándalo para los judíos y una locura para los paganos. La gloria de Dios está presente en la Iglesia, pero sólo se revela en las formas a la vez veladas de lo humano, *finito y limitado*. Lo eterno se manifiesta en figura temporal; sólo puede llegar hasta nosotros en figura temporal para que lo temporal pueda ser transformado en eterno. En la fe el hombre logra a la vez la seguridad de que lo oculto se revelará algún día. El escándalo es así superado; quien no lo supera creyendo, será vencido por él. El judío y el pagano se rieron de Cristo *(Rom.* 1, 16; *1 Cor. 1,* 20-31; *ACT.* 17, 18-20, 32) y también creerán que la Iglesia es una locura o un engaño.

II. La Eclesiología, ciencia de la fe

1. Lo que la Iglesia afirma en su fe en Cristo y en su fe en sí misma—fundada en la fe de Cristo—, es estudiado y desarrollado en la teología de la Iglesia, en la Eclesiología, con los métodos de *la ciencia teológica. La Eclesiología es una mirada*, metódicamente lograda, al misterio de la Iglesia. También la sencilla fe que afirma que el hecho de la Iglesia tiene alguna idea del misterio afirmado por ella, de sí no sería un proceso inanimado, carente de espíritu y, por tanto, indigno del hombre. La *fides* no puede existir sin un mínimum de *intellectus*. Pero en la Teología se desarrolla metódicamente esa idea de lo creído que pertenece necesariamente a la fe hasta que se convierte en un saber más amplio y profundo, sistemáticamente ordenado y unitario, sin que por eso el misterio deje de ser misterio ni el saber ahogue la fe. La ciencia dogmática presupone, por tanto, el método histórico y el método filosófico íntimamente unidos y *no sólo yuxtapuestos y cada uno en su función específica*. Recuérdese lo que dijimos sobre el método teológico en la introducción al primer volumen.

La Teología dogmática de la Iglesia se distingue por su método de todas las demás disciplinas y métodos: del método aplicado en la Teología fundamental o método apologético; del aplicado en el Derecho canónico o en la Historia de las religiones, del histórico y del sociológico. Las diferencias no impiden una estrecha relación con todas esas disciplinas y métodos. Hay disciplinas teológicas que estudian la Iglesia desde el punto de vista de la fe, pero sólo en de-

terminados aspectos de ella; la Teología dogmática, en cambio, pretende dar una visión total de la Iglesia; desde el punto de vista de la fe intenta hacer un amplio análisis que tenga en cuenta todos los elementos esenciales para comprender la Iglesia. La ciencia dogmática parte de la autointerpretación creyente de la Iglesia de su época. Intenta, pues, aclarar lo que la Iglesia misma dice aquí y ahora de sí misma. Pero el autotestimonio de la Iglesia en cada generación sólo puede ser comprendido en razón de toda la evolución histórica de ese autotestimonio y de la interpretación que la Iglesia hace de sí misma. Sólo a la vista del desarrollo total de la Iglesia hasta un determinado nivel logra la ciencia dogmática la plenitud de la comprensión creyente de la Iglesia.

2. *El Derecho canónico* estudia la Iglesia desde el punto de vista de la ordenación visible que Cristo le dió y que ella ha desarrollado a lo largo del tiempo según las necesidades de su evolución histórica.

3. La *Teología fundamental* intenta demostrar que la actual Iglesia romano-católica es la fundada por Cristo, mostrando que Cristo fundó una Iglesia y que la comunidad fundada por El coincide con la Iglesia católica y romana. Demuestra, por tanto, que la autointerpretación de la Iglesia como Iglesia de Cristo es legítima y que por tanto está autorizada a exigir fe incondicional, entrega confiada y seguimiento total (Cfr. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, II: *Der Auftrag der Kirche*, 1954). La Teología fundamental es capaz de cumplir su misión, porque la Iglesia es un signo erigido entre las naciones y puede demostrar por su significación que es la Iglesia de Cristo. Dice el Concilio Vaticano sobre este tema: «*Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la* fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada.

Porque a la Iglesia Católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad ca-

tólica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación.

De lo que resulta que ella misma, como una bandera levantada para las naciones *(Is.* 11, 12), no sólo invita a sí a los que todavía no han creído, sino que da a sus hijos la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento firmísimo. A este testimonio se añade el auxilio eficaz de la virtud de lo alto. Porque el benignísimo Señor excita y ayuda con su gracia a los errantes, para que puedan llegar al conocimiento de la verdad» (D. 1793-94). El Concilio cita la promesa del reino de la paz profetizada por Isaías. Isaías profetiza (cap. 11) que de la vara de Jesé nacerá un retoño, al que será insuflado el espíritu del Señor. Juzgará con justicia y matará a los malvados. Habrá entonces un reino de paz simbolizado en que el lobo comerá junto con el cordero y el niño jugará con los escorpiones. En este reinado de paz «el renuevo de la raíz de Jesé se alzará como estandarte para los pueblos. Y le buscarán las gentes, y será gloriosa su morada. En aquel día, de nuevo la mano del Señor redimirá al resto de su pueblo, a lo que reste de Asur y de Egipto, de Patros, de Cur, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas del mar. Alzará su estandarte en las naciones y reunirá a los dispersos de Israel, y juntará a los dispersos de Judá, de los cuatro confines de la tierra» *(Is.* 11, 10-12).

Del mismo modo que el pueblo reformado y próspero es un signo para las naciones paganas, la Iglesia, nuevo pueblo de Dios en el Nuevo Testamento es un signo celestial en el mundo. El hecho de que la Iglesia sea un signo implica, además de su pura visibilidad, el ser visible como pueblo de Dios. La Teología fundamental intenta interpretar la significación de la Iglesia. Su tarea sería demasiado reducida si la significación de la Iglesia que trata de interpretar se limitara a lo visible; pero implica también la interpretación *de los signos audibles. La Iglesia en cuanto signo abarca lo visible* y lo audible, es decir, todo el ámbito que ocupa el fenómeno y manifestación de la Iglesia. También la dogmática ve a la Iglesia bajo su aspecto de signo, pero desde un punto de vista distinto del de la Teología fundamental, ya que trata de interpretar el misterio de la Iglesia representado en su signo, es decir, en lo visible y audible de ella. La Teología fundamental trata de interpretar la significación de la Iglesia para demostrar su origen divino y la legitimación de su afirmación de que es la Iglesia de Cristo. No puede proceder como si nada supiera de que la Iglesia procede de la voluntad de

Cristo; si eligiera ese método, no sería ciencia teológica, sino una disciplina de la historia de las religiones comparadas. Pero en realidad la Teología fundamental es impulsada hacia su tarea por la fe del teólogo en que la Iglesia ha sido fundada por Cristo. Esta fe es la que da el impulso decisivo a la Teología fundamental, de forma que rige la investigación del problema y controla cuidadosamente las desviaciones de la verdad. Sin fe en la Iglesia de Cristo faltaría el interés existencial que hace de la Teología fundamental un esfuerzo de vida o muerte, por así decirlo. Por otra parte, la fe en cuanto *fides purgans*, en cuanto fuerza purificadora, pone al teólogo en situación de investigar objetivamente, ya que limpia el espíritu y el ocrazón de toda obcecación y vanidad; le pone en una relación con el objeto sin la que es imposible la búsqueda fecunda. Pero aunque el teólogo que hace Teología fundamental recibe el impulso necesario de la fe, al intentar demostrar la legitimidad de las exigencias y pretensiones de la Iglesia no aduce la Revelación sino argumentos racionales. Investiga los argumentos racionales que hacen que la fe sea razonable. Estudia la Iglesia en cuanto signo y trata de interpretar ese signo. La meta de sus esfuerzos es justificar la fe en que la Iglesia es fundación de Cristo. La fe es, pues, su punto de partida y la meta de su camino científico. Pero el camino mismo es el movimiento de la razón. No podemos estudiar aquí cómo se llega del conocimiento racional al acto de fe. La razón puede demostrar que el acto de fe es racional y hasta obligatorio, pero no puede causarlo o producirlo. En definitiva es una decisión del hombre movido por la gracia (Cfr. § 24 y sigs.).

Quien hace Teología fundamental conduce en cierta manera hacia la Iglesia y determina su situación y su arquitectura en la totalidad de la historia humana. El teólogo dogmático entra en la casa misma y explica su magnificencia interior a base de lo que la Iglesia enseña y predica de sí misma. Claro que el primero no puede prescindir del todo de hacer también esta labor, ya que debe indicar que la realidad a que abre paso es a la Iglesia. Viceversa: el dogmático no puede prescindir del todo de determinar el camino, la situación y la arquitectónica, ya que sólo así puede hacerse comprensible el sentido interior de la Iglesia. En cierto sentido se puede decir que quien hace Teología fundamental ve el aspecto exterior. Pero no se puede separar el «dentro» del *fuera*, ya que lo externo sólo es comprensible en cuanto medio y manifestación de lo interior y esto en cuanto entelequia de lo externo. Así, lo interno

se ve en lo externo y viceversa. Con más claridad y quizás menos equivocadamente puede caracterizarse la diferencia entre ambas disciplinas diciendo que para la Teología fundamental la fe es punto de partida y meta, mientras que para la Dogmática es también el camino de su investigación, ya que se trata de lograr una idea creyente de lo ya mantenido por la fe. La Dogmática mira el objeto que la fe le da con los ojos de la fe y con los ojos de la razón.

La tarea de la Teología fundamental es, por tanto, de especial importancia, ya que varias comunidades religiosas afirman que son la Iglesia de Cristo. Frente a estas pretensiones, la Teología fundamental se convierte en apologética que defiende el derecho de la Iglesia católica y romana. La Teología dogmática delimita la autointerpretación de la Iglesia católica y romana frente a los errores. La Teología fundamental puede realizar su intención de dos maneras: una histórica (sintética), y otra empírica (analítica). El método histórico parte de la aparición de la Iglesia e investiga su origen; conduce a los escritos neotestamentarios y les considera como fuentes históricas. La interpretación de la Sagrada Escritura da como resultado que Cristo fundó una Iglesia. La investigación histórica demuestra que la Iglesia fundada por Cristo se ha desarrollado en línea continua hasta la actual Iglesia católica y romana, de forma que la Iglesia fundada por Cristo está dada en la Iglesia católica y romana. Uno de los fines más importantes de esta demostración es el primado del Papa. Podemos llamar a este método sintético y estudiar las verdades y valores religiosos que se realizan en la Iglesia y el creyente ve en ella; presenta a la Iglesia como cumplimiento de nuestro anhelo de verdad y santidad, de orden y belleza, de comunidad, y concluye: una institución que realiza todos esos valores tiene que ser la Iglesia de Cristo, a no ser que desesperemos de que la historia y nuestra vida tengan algún sentido. Cfr. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens* (1935), 12-17. Podemos llamar a este método analítico. Lo mejor es que la Teología fundamental use ambos métodos, cosa que puede hacerse de la manera siguiente: se parte del cristianismo tal como se nos ofrece hoy día, se indican en general los rasgos que le distinguen de los demás fenómenos religiosos actuales y se regresa a través de los siglos hasta su origen. Allí se llega a Jesucristo. Surge entonces la cuestión ¿quién era Jesucristo? Se demuestra que es único e incomparable que no cabe en las medidas humanas. Dios se dirige en El a los hombres (cfr. §§ 145 y 152). Según el testimonio de los escritos neotestamentarios, Cris-

to fundó una comunidad. Hay que preguntar entonces dónde se encuentra y dónde está. Esta cuestión surge del hecho de que hay muchas comunidades que pretenden ser la Iglesia fundada por Cristo. ¿Cuál de ellas lo pretende con razón? Al principio del cristianismo aparece en general como un fenómeno único y unitario, perfectamente separado de todos los fenómenos parecidos y no cristianos; ahora, en cambio, existen dentro del cristianismo comunidades distintas y enemigas entre sí. La pretensión de ser la Iglesia de Cristo será legítima en la comunidad que conserve su relación con Cristo sin ninguna interrupción histórica, y en la comunidad en que se predique el Evangelio sin deformaciones ni añadiduras, en la comunidad que tenga las propiedades concedidas por Cristo a su Iglesia. Si el camino que antes se anduvo hacia atrás hasta Cristo se recorre ahora hacia adelante desde Cristo hasta el presente, se llegará a la Iglesia católica. En ella y sólo en ella se conserva y predica la totalidad de la revelación ocurrida en Cristo; sólo ella tiene las propiedades concedidas por Cristo a su Iglesia; sólo ella puede satisfacer el hambre del espíritu y del corazón de los hombres. La Apologética puede, por tanto, demostrar que la Iglesia católica fué fundada por Cristo, que es la única en que se predica intacta toda su doctrina y su originaria pureza, que es la única en que se sirve según su ejemplo y cuya existencia está ordenada según su espíritu. Cfr. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 1954, 10; K. Adam, *Dass Wesen des Katholozismus*, 1953, 7.ª edic., 62-81.

4. Junto a la visión apologética y dogmática de la Iglesia existe también la de las ciencias de la religión, que consideran la Iglesia como un dato constatable por la experiencia e investigación histórica. A diferencia del método apologético-dogmático no afirma *a priori* su carácter divino, sino que el científico de la religión se sitúa ante ella como ante cualquier otro fenómeno religioso y trata de captar lo que le caracteriza y distingue de las demás. Su método es primariamente comparativo. Pero puede ir más allá y tratar de valorar, para lo que puede recorrer el mismo camino que el apologeta, aunque con distinta actitud. Se acerca a la Iglesia y la ve como un extraño, como un frío observador, aunque no sin interés; el apologeta en cambio la ve como un amigo confidente y familiarizado; no es que observe menos agudamente que el historiador o científico de las religiones, pero mira siempre con los ojos del amor, que ven más que los ojos de la «pura objetividad».

Pero aunque el científico de la religión empieza su trabajo interesado, pero desde el punto de vista del frío observador, sobre la marcha y siguiendo el camino descrito antes como propio del apologeta puede llegar a un punto en que se le abre la posibilidad e incluso la probabilidad de que Dios le hable en la Iglesia. Si hasta entonces no podía hacer más que seguir su camino hacia donde le llevara, desde este momento sólo puede continuar con la actitud propia del hombre que se encuentra con Dios: con la actitud del respeto y veneración. Los restantes trabajos le conducirán a lograr la certeza de que en la Iglesia le sale al paso Dios mismo. Esa certeza no es todavía la fe, ni puede originar la fe. Las ciencias de la religión nunca pueden superar la problematicidad propia de todo lo humano, de la que sólo libra el riesgo de entregarse a Dios incondicionalmente. Quien corre ese riesgo deja tras de sí toda seguridad humana y se da cuenta perfectamente de la sabiduría y fuerzas divinas que hay en la Iglesia. La ciencia de las religiones puede en caso favorable ser causa de una decisión a favor de la fe.

5. Para terminar, vamos a citar un texto de Scheeben: «Así como es necesario prestar fe a la revelación divina para conocer y concebir el ser verdadero del Hombre-Dios, Cabeza de la Iglesia, así también es necesario creer esa misma revelación para concebir la grandeza admirable de lo que es propiamente la Iglesia según su ser más íntimo, debido al carácter peculiar de su Cabeza, hombre y Dios.

»El ser más íntimo de la Iglesia es absolutamente sobrenatural, como el del Hombre-Dios; éste es el motivo de que sea tan oculto y misterioso, de que la Iglesia, aunque coincida en su aspecto exterior con otras sociedades humanas, tenga no obstante en su interior un carácter esencialmente distinto de las demás, de que su unidad, su fuerza y su organización sean tan peculiares, sublimes, incomprensibles.

»Podría uno sentirse tentado de concebir el ser de la Iglesia de un modo excesivamente exterior, según la analogía de otras sociedades humanas y cifrar la diferencia esencial que las distingue de éstas únicamente en que ella es una sociedad religiosa y fundada por Dios. Es las dos cosas, no cabe duda; sin embargo, esto no basta para que ella sea algo especialmente elevado e incomprensible para la razón. Así como los hombres se juntan para otros fines, así pueden también unirse para ejercicios religiosos hechos en común; en esto no hay nada sobrenatural. Dios puede disponer, con una institución positiva, la formación de tal sociedad, darle leyes, concederle derechos y privilegios especiales, y hacerlos por otra parte obligatorios para los hombres y mandar que en el cumplimiento de sus deberes religiosos recurran a los mismos, así como sucedía en la Antigua Alianza con las instituciones mosaicas. Sin una intervención sobrenatural, extraordinaria de Dios, no llegará a hacerse tal sociedad; mas

no por ello será sobrenatural y misteriosa en su esencia. En tal caso el culto tributado a Dios no dejaría de ser meramente natural, sólo que estaría reglamentado y orientado por normas determinadas; y si Dios vinculase a las funciones sacerdotales y a las que hubieran de regir la sociedad una eficacia especial, de tal manera que por aquéllas fuesen otorgadas la remisión de los pecados y otras gracias, y por éstas los súbditos fueran dirigidos con toda seguridad en el ejercicio de su vida religiosa, esto ciertamente sería algo extraordinario, sería obra de una providencia particularmente benévola, mas de ninguna manera sería algo verdaderamente místico, sobrenatural. Toda la institución de la Iglesia se reduciría a una educación y dirección de los hombres, reglamentadas por Dios, y a una comunicación legalizada del trato de los mismos con Dios; toda su unidad, toda su actividad sería meramente moral, según la analogía de las demás sociedades humanas.

»La fe descubre en la Iglesia infinitamente más. Por la fe vemos en la Iglesia una institución que no está destinada únicamente a la educación y dirección del hombre natural, sino que da al hombre un nuevo ser y una nueva vida; una posición y un destino completamente nuevos, sobrenaturales, y que ha de apoyarle, confortarle y conducirle en el esfuerzo que haga por conseguir su destino. Para la fe la Iglesia no sólo fué instituída y legitimada por Dios o por un enviado divino, sino que se funda en el Hombre-Dios, le está incorporada, se ve levantada a su altura, apoyada y llenada por su dignidad y su fuerza divinas; es el cuerpo del Hombre-Dios; todos los que entran en ella se hacen miembros del Hombre-Dios, a fin de que, vinculados en este cuerpo y mediante este cuerpo entre sí, participen de la vida divina, de la gloria divina de su Cabeza. Para la fe, por fin, la Iglesia no es simplemente una servidora de Dios o del Hombre-Dios, no sólo ha de mediar para establecer cierto trato entre Dios y los hombres, sino que, a fuer de cuerpo místico de Cristo, es a la par su verdadera esposa, que fecundada por la virtud divina del Esposo, ha de darle a él y a su Padre celestial hijos celestiales, ha de nutrir estos hijos con la sustancia y luz de su Esposo y conducirlos—más allá de toda la naturaleza creada—al seno de su Padre celestial» (M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, vol. II, págs. 569-571; traducción de Antonio Sancho. Editorial Herder, Barcelona, 1953).

6. A la cuestión metodológica hay que añadir las *definiciones etimológica y real;* no pueden distinguirse con toda precisión ya que en la definición etimológica se refleja siempre la real porque la palabra es siempre la manifestación de la realidad y al interpretar la palabra nunca se puede prescindir del todo de esa función suya. Lo entendido en la palabra depende considerablemente de lo que se entiende por la cosa cuya manifestación es. La definición etimológica presupone, por tanto, alguna idea real de la cosa en cuestión. Viceversa: la cosa está tan unida a la palabra, a su nombre, que en la definición real siempre resuena la palabra. De la idea que se tenga de la cosa dependerá en cierto sentido cuál es la palabra que se

tiene por su expresión apropiada, y de la comprensión del término aplicado a la cosa dependerá la idea real. No es indiferente, por ejemplo, el traducir la palabra griega «ekklesia» por comunidad o por iglesia. Y viceversa: la interpretación de la palabra «ekklesia» depende de si la comunidad fundada por Cristo es interpretada como comunidad local o total, como visible o invisible. Sin embargo, hay que distinguir la definición etimológica de la definición real.

§ 166 b

Definición nominal y definición real

APARTADO 1.°

LA DEFINICION NOMINAL

I. La palabra «ekklesia»

1. La palabra *germánica* «Kirche» (inglés = Church, holandés = Kerk) deriva de la palabra popular «Kyrike» (casa de Dios) derivada a su vez de «Kyriakon» (casa señorial). Desde fines del siglo III o principios del IV se usa para designar los edificios destinados al culto, como en latín la palabra «dominicum». La palabra «Kirche» (iglesia)—lo mismo que Bischof (obispo), Engel (ángel), Pfingsten (Pentecostés), taufen (bautizar) y otras—es una de las palabras extranjeras cristianas más antiguas importadas por los misioneros arrianos del reinado de Teodorico y propagadas por las cuencas del Danubio y del Rin. Las expresiones equivalentes a Iglesia usadas en la mayoría de las lenguas románicas derivan del término latino *ecclesia*, que a su vez es un término extranjero importado del griego. Cfr. Trübner-Götze, *Deutsches Wörterbuch* IV (1943) 148.

2. En el ámbito lingüístico profano la palabra griega «ekklesia» significaba la asamblea de los ciudadanos (de Atenas y de otras

ciudades) para la confección de actas jurídicas (cfr. *Act.* 19, 32-40). Como en la antigüedad la ciudad o el estado (ciudad-estado, polis, civitas) se apoyaba en bases religiosas, lo religioso se reflejaba también en las asambleas populares, aunque no fueran directamente religiosas. Los ciudadanos eran llamados a la asamblea por el heraldo («ekklesia» deriva de «ek» y «kalein» = llamar). La palabra tiene sentido actualista ya que significa tanto el proceso de reunirse en asamblea como la comunidad reunida. Así se distingue el término «ekklesia» de «polis» y «civitas». La «ekklesia» significa la asamblea de la «civitas» o la «civitas» reunida, de forma que fuera de la asamblea la «civitas» no se llamaba «ekklesia»; esta palabra no se usaba para designar la comunidad en cuanto corporación ni se usaba tampoco para designar las reuniones religiosas de las comunidades actuales paganas.

3. La traducción griega del Antiguo Testamento—los Setenta—usa la palabra «ekklesia» 96 veces para designar el pueblo de Dios reunido, por ejemplo, *III Reg.* 8, 65; *Deut.* 4, 9-13; 9, 10; 18, 16; 23, 2; 31, 30; *I Cor.* 28, 8; *Neh.* 13, 1; *Miq.* 2, 5; *Eclo.* 24, 2; *Jue.* 20, 2. Muchas veces usa las fórmulas «comunidad de Dios», «comunidad del Señor» y otras; todos los adjetivos y genitivos califican a la Iglesia. En los Setenta la palabra «ekklesia» significa también el proceso de reunirse. El fin de la asamblea podía ser político, militar o cultural, pero incluso en los dos primeros casos está presente lo religioso.

El término hebreo equivalente a «ekklesia» es «qahal». Significa fundamentalmente una multitud de hombres reunidos con cualquier fin. Por ejemplo, existe también una «qahal», una «ekklesia» de los malos. Tiene especial significación la composición de «q^{e}hal Jahwe», comunidad de Dios, que significa el pueblo de Dios solemnemente reunido ante Dios (por ejemplo, *Num.* 16, 3; 20, 4; *Deut.* 28, 2-9; *I Cor.* 28, 8; *Miq.* 2, 5; *Jue.* 20, 2). Esta asamblea suele hacerse en el templo *(Eclo.* 50, 11-27). En los *Hechos de los Apóstoles* (7, 38) es llamado «ekklesia» al pueblo de Dios conducido por Moisés a través del desierto (cfr. *Deut.* 9, 10). Israel es, por tanto, caracterizado como el pueblo de Dios en peregrinación. Hay que hacer notar que los Setenta traducen generalmente el término «q^{e}hal Yavé» por «comunidad del Señor» y muy pocas veces por «comunidad de Dios», por respeto y miedo al nombre de Dios (cfr. § 38). Resumiendo podemos decir que la expresión «ekklesia» significa unas veces asamblea y

otras veces comunidad reunida. Los Setenta la usan unas veces en el sentido de comunidad en general. En muchos de los textos citados sólo tiene sentido esta última significación; *Deut.* 23, 1-9, por ejemplo, dice que ciertas personas no podrán ser admitidas en la comunidad de Yavé si son impuras. Esta norma hace entrever que para la pertenencia o no pertenencia, para la admisión o exclusión, eran decisivos los motivos religioso-culturales. A la vez demuestra que la expresión «q'hal Yahvé», significa la comunidad misma. Sobre todo en los libros de Esdras y Nehemías *(Es.* 2, 46; *Ne.* 7, 66; 10, 8) significa primariamente comunidad y no asamblea. La «ekklesia» tiene su fuerza de cohesión en la veneración de Dios. En el mismo sentido dice *Eclo.* 30, 37: «Oídme grandes del pueblo y vosotros jefes de la «ekklesia» prestad oído.»

Mientras que la palabra «ekklesia» casi siempre es traducción del término «q'hal», este mismo término no siempre es traducido por «ekklesia», sino que es frecuente su traducción por «sinagoga» (en el *Pentateuco,* es decir, en el *Génesis, Exodo, Levítico* y *Número).* Sin embargo, esta segunda traducción no fué recogida por los cristianos para nombre de su comunidad, salvo algunas excepciones (por ejemplo. *Sant.* 2, 2; los cristianos del este del Jordán llamaron sinagoga a sus templos y a su comunidad). El término sinagoga tiene sentido cada vez más restringido y local. Con el tiempo significó sólo los edificios del culto, en que sólo había predicación. Había muchas sinagogas pero se fueron convirtiendo en templos. La reunión en la sinagoga es un símbolo, una actualización local de la asamblea plena de Israel en el templo.

4. Surge aquí la cuestión de si la designación neotestamentaria «ekklesia» aplicada a la Iglesia fundada por Cristo procede del ambiente helenístico de la primitiva Iglesia o del Antiguo Testamento. Como la expresión no era término religioso ni servía para designar una comunidad en cuanto corporación, no puede deducirse el uso cristiano de la palabra del uso que los paganos hacían de ella. Procede, pues, del Antiguo Testamento, o, mejor dicho, de la traducción de los Setenta. El uso profano de la palabra ofrecía una analogía formal, pero no hubiera bastado para introducirla en el lenguaje cristiano. La única razón de su uso en el cristianismo es su uso en el Antiguo Testamento. La historia sagrada de la palabra es también la razón de que los cristianos no la tradujeran al latín, aunque disponían de términos como *curia* y *contio.* Por el uso que de la palabra

«ekklesia» habían hecho los Setenta, estaba especialmente sancionada para designar el viejotestamentario pueblo de Dios. Como el pueblo de Dios del Nuevo Testamento fué considerado como heredero del antiguo pueblo de Dios, ambos fueron designados con el mismo nombre.

5. La palabra «ekklesia» sirve, pues, en el Nuevo Testamento para designar la nueva comunidad de Israel, es decir, el nuevo pueblo de Dios. Según los Setenta significa tanto la comunidad reunida como la comunidad no reunida, como el acontecimiento de la asamblea. Tiene, pues, en cierto modo, significación actualista y significación institucional (ontológica). Más tarde volveremos sobre esta distinción.

La etimología no representa nada o representa muy poco en el uso del nombre. Quienes pertenecen al nuevo pueblo de Dios son también llamados y sacados del mundo y son la comunidad de los llamados y reunidos por Dios. Pero al admitir el nombre de «ekklesia» no se tuvo en cuenta ese matiz. Lo decisivo no fué la etimología, sino el hecho de que tal nombre había sido usado en el Antiguo Testamento. Ocurre lo mismo con otras palabras que el cristianismo ha tomado del ambiente pagano; lo decisivo para interpretarlas no es su etimología, sino el uso histórico, es decir, el uso en los respectivos ambientes. Cfr. Chr. Mohrmann, *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens*, en: «Theologische Revue» 52, 1956, 1-18; Idem, *Wortform und Wortinhalt. Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch und Latein*, en: MThZ 7 (1956) 99-114.

6. En el Nuevo Testamento encontramos la palabra «ekklesia» en Marcos, Lucas, Juan, en la segunda epístola a Timoteo, en la epístola a Tito, en la primera y segunda epístolas de Pedro, en la primera y segunda de San Juan y, finalmente, en la de Judas. En Mateo la encontramos tres veces (*Mt.* 16, 18; 18, 16: 17); en el Apocalipsis trece veces y una vez en la epístola de Santiago (5, 14).

Es frecuente en los *Hechos de los Apóstoles* y en las epístolas de San Pablo. En los *Hechos de los Apóstoles* se habla al principio de la «ekklesia» en Jerusalén (*Act.* 2, 47; 8, 1. 3) y después se habla de la Iglesia en Judea, Galilea y Samaria (9, 31). Ya desde el principio no se habla de «iglesias», sino de la Iglesia en singular. Se conserva el singular del Antiguo Testamento en *Act.* 5, 11; 7, 38; 11, 22; 12, 1-5; 13, 1. En las partes de los *Hechos de los Apóstoles*

aquí citadas y procedentes de fuentes palestinenses la conservación del singular es más digna de observar porque no se trata ya de la comunidad única de Jerusalén, sino de otras comunidades distintas como las de Antioquía. Al ir naciendo comunidades es natural que se hablara de «ekklesiai» (comunidades). Vemos, pues, que la expresión «ekklesia» designa en los *Hechos de los Apóstoles* tanto las comunidades locales como el conjunto y totalidad de las comunidades. El hecho de que esta totalidad sea llamada «ekklesia» no significa que sea una suma de las comunidades particulares. Significa más bien, que la Iglesia total está representada en las comunidades particulares. La «ekklesia» de Jerusalén es la Iglesia de Dios en esa ciudad. En el concepto de «ekklesia» prepondera la alusión a la Iglesia total. La terminología de los *Hechos de los Apóstoles* puede concretarse aún más: la primitiva comunidad de Jerusalén es considerada, después que el pueblo judío se niega a creer, como el verdadero Israel, la verdadera «qahal» y «ekklesia». La palabra «ecclesia» significa, pues, al principio la Iglesia de Cristo formada en Jerusalén, que en los primeros tiempos era la Iglesia total. Al principio coinciden Iglesia total e Iglesia local. Pero cuando nacieron otras comunidades fuera de Jerusalén fueron incorporadas a la «ekklesia»; pertenecían a la única Iglesia total que tenía su patria en Jerusalén. Jerusalén era la Iglesia-madre. De ella pasó el nombre a cada una de las demás comunidades, ya que cada una era representación de la única «ekklesia» nacida en Jerusalén. Parece seguro que el nombre «ekklesia» se aplicó por vez primera en Jerusalén y a la comunidad; fueron los judíos helenísticos convertidos al cristianismo quienes debieron usarlo por vez primera. A favor de esta teoría habla el hecho de que tal nombre se encuentre en el Evanglio de San Mateo (16, 18; 18, 16-17) y en las partes de los *Hechos de los Apóstoles* que proceden de fuentes palestinenses (5, 11; 8, 1-3; 9, 31; 12, 1-5).

7. El sentido cristiano de la palabra se expresa en los *Hechos de los Apóstoles*, añadiendo «tu theu» (*Act.* 20, 28), lo que indica que no se trata de una asamblea cualquiera, ni de una comunidad profana, sino de la Iglesia de Dios. El genitivo «de Dios» designa el carácter y especie de la Iglesia; debido a esa su divina calidad su magnitud numérica es de segundo orden; la comunidad de Dios y su asamblea no se caracterizan por su cantidad, sino por el hecho de que es Dios quien llama a formar parte de la «ekklesia». Esto

quiere decir que está caracterizada por la presencia de Dios (*Mt.* 18, 20). Es extraño que no se hable de Iglesia de Cristo; más bien habría que esperar ese nombre, ya que la primitiva comunidad cristiana se distingue de todas las demás comunidades religiosas o profanas en que ella y sólo ella reconoce por Señor a Jesucristo crucificado y resucitado; cada miembro de ella ha sido bautizado en su nombre, y está en comunidad con El y espera por eso la resurrección del propio cuerpo. En realidad los cristianos fueron llamados discípulos de Cristo (*Act.* 21, 26). El hecho de que falte el genitivo «de Cristo» no significa que Cristo no es más que mediador y no contenido de la revelación neotestamentaria, no significa—como creyó Harnack—que sólo el Padre pertenece a la esencia del Evangelio; tanto los *Hechos de los Apóstoles* como los evangelios sinópticos testifican innumerables veces que la salvación de los hombres se decide en la fe o incredulidad frente a Cristo. La comunidad con El es presupuesto necesario de la salvación. El hecho de que falte el genitivo «de Cristo» significa que los cristianos no hicieron por su cuenta el añadido «tu theu»—comunidad de Dios—, sino que lo recibieron del Antiguo Testamento. Lo utilizan para caracterizarse como los herederos legítimos del viejotestamentario pueblo de Dios; pero el cristiano supo que el nuevo pueblo de Dios era el pueblo de Dios fundado por Cristo y reunido en torno a El.

8. En las epístolas de San Pablo la palabra «ekklesia» es usada en el mismo sentido que en los *Hechos de los Apóstoles.*

Se discutió mucho tiempo tanto entre los teólogos católicos como entre los protestantes, la cuestión de si la palabra «ekklesia» significaba en San Pablo la comunidad local o la comunidad total. Por ejemplo, P. Batiffol explicaba en su obra *L'Église naissante et le catholicisme* (1927), 90: «Hasta ahora (después de estudiar *I* y *II Thess.*, *I* y *II Cor.* y *Rom.*) la palabra Iglesia tiene una significación puramente local y empírica; podemos además constatar que esta significación es la significación originaria o al menos la deducción primera frente a la teoría de que se trata de una expresión honrosa o al menos oratoria elegida por la primera generación de cristianos, que significaba no la comunidad local, sino la comunidad total de los creyentes dispersos por el mundo—Iglesia invisible—. Según creemos el lenguaje cristiano evolucionó más bien desde lo concreto a lo abstracto: lo mismo que la palabra «synagoge», la palabra «Iglesia» expresó primero un hecho local y sólo después expresó

otro hecho presente siempre en la conciencia de la fe.» (Lo mismo opinan H. Leclercq, *Dictionaire d'archéologie chrétienne*, V (1921) 2200, y W. Kösters, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (1928) 1 y sigs.). L. Cerfaux, *La Théologie de l'eglise suivant saint Paul* (1942) 83-93, 235 y sigs., niega que la palabra Iglesia trascienda la significación local en las principales epístolas de San Pablo, pero añade que en las Epístolas a los Colosenses y a los Efesios, la expresión significa la Iglesia total. En la teología evangélica a la teoría de la significación puramente local de la palabra Iglesia se añade muchas veces la tesis de que San Pablo ni conoció ni dió importancia a la Iglesia universal. Pero ya A. Harnack, R. Sohm y K. Holl mantuvieron que la palabra «ekklesia» significa la Iglesia total que en cuanto fundación de Cristo precede a las comunidades locales. Harnack dió forma idealista a esa Iglesia total, pues, según él, era la invisible Iglesia del más allá hacia la que tendían todos los cristianos y todas las comunidades dispersas por el mundo; no se puede hablar de unidad visible. Sohm entendió la Iglesia total en sentido puramente carismático; según él, las comunidades primitivas no tenían más que una actividad procedente del Espíritu Santo. Holl finalmente opuso la Iglesia universal carismática de San Pablo a la primitiva comunidad que prácticamente coincide con la Iglesia de Jerusalén. En Jerusalén se construyó jurídicamente la Iglesia ligada sin duda a la comunidad local dirigida por los Doce. Las comunidades paulinas en cambio estaban sólo determinadas por el espíritu.

En el vaivén de la discusión se ha impuesto casi en general la tesis de que «ekklesia» significa la Iglesia total. Aunque la palabra misma, considerada filológicamente no decide nada, puede deducirse esta tesis de la forma de usarla.

Cuando la Iglesia primitiva usa la palabra «ekklesia» expresa que se siente verdadero pueblo de Dios. Los judíos de Jerusalén creyeron al principio que no tenían que romper con su pueblo ni con sus anteriores convicciones religiosas. Pero la conciencia de ser un grupo elegido dentro del pueblo de Dios del Antiguo Testamento les convenció pronto de que ellos eran el verdadero Israel; en el fondo no eran un nuevo Israel, sino que, por razón de su fe en Cristo resucitado eran más bien la parte fiel de Israel (*Act.* 5, 31); los que se negaron a creer en Jesús se excluyeron a sí mismos del pueblo elegido (*Act.* 3, 23). La persecución a que fué sometida la primitiva comunidad de cristianos profundizó y corroboró la con-

ciencia de ser la auténtica herencia de la promesa dada a Abraham (*Act.* 3, 25; 7, 1-53). Es, pues, la Iglesia total, llamada pueblo de Dios del Antiguo Testamento, lo que pervive en la Iglesia llamada comunidad de los creyentes en Cristo.

La terminología y doctrina paulinas usan la palabra «ecclesia» en sentido individual y colectivo. Usa más veces la significación individual, pero es más importante el uso de la palabra en sentido colectivo y universal.

La Iglesia local es aludida, por ejemplo, en los encabezamientos de las epístolas paulinas, pero también en otros muchos textos: *Rom.* 1, 5; 16, 1; *I Cor.* 1, 2; 11, 8; 14, 19. 23. 28. 34; 16, 1. 9; *II Cor.* 8, 1; *Gal.* 1, 2; *I Thess.* 2, 14; *Col.* 4, 15; *Phil.* 2. Si la expresión se aplica a la Iglesia local, es natural que se pueda usar en plural. San Pablo usa unas veinte veces el plural «ekklesiai»: *I Cor.* 7, 17; 11, 16; 14, 33; 16, 1; 4, 17; 8, 1. 19. 23; 12, 13; *II Cor.* 1, 1; 11, 8. 28; *Rom.* 16, 4. 16; *I Thess.* 1, 1; 2, 14; *II Thess.* 1, 1; *Gal.* 1, 22; *Col.* 4, 16; *Phil.* 4, 15. A pesar de este uso abundante del término para designar las comunidades locales, San Pablo conoce también el sentido total y universal de la palabra, que podemos encontrar no sólo en las epístolas de la cautividad, sino también en sus epístolas principales; encontramos este sentido en: *Gal.* 1, 13; *I Cor.* 15, 9; 12, 28; 10, 32; *Phil.* 3, 6. En las epístolas de la cautividad encontramos la significación universalista en: *Col.* 1, 18. 24; *Eph.* 1, 22; 3, 11. 21; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32.

A veces son llamadas «iglesias» las comunidades domésticas; son los círculos de cristianos de una ciudad que se reúnen en una casa determinada. Hay testimonio de que tales comunidades domésticas existían en cuatro ciudades: en Efeso, en Roma (la casa del matrimonio Aquila y Priscila; *I Cor.* 16, 19; *Rom.* 16, 5), en Laodicea (Ninfas o Ninfa: *Col.* 4, 15) y en Coloso (*Filemon.* 2).

Tanto en el sentido de Iglesia local como en el de Iglesia total, la palabra «ekklesia» significa en las epístolas de San Pablo por una parte la asamblea cultual o la comunidad de cristianos reunida para el culto (*I Cor.* 11, 8; 14, 4. 19. 28) y, por otra parte, la comunidad de cristianos en cuanto tal. Prepondera esta última significación. Los cristianos, según San Pablo, son Iglesia no sólo cuando se reúnen, sino incluso fuera de la reunión, o sin ella. Pero aparecen como Iglesia mucho más evidentemente en sus celebraciones y fiestas. La celebración eucarística, recuerdo y memoria de la muerte del Señor, en forma de banquete o comunión, es una espe-

cial realización de la Iglesia en cuanto comunidad de hombres que pertenecen a Cristo. Ambas imágenes de la Iglesia—en cuanto acontecimiento y en cuanto institución—, se explican mutuamente y no se excluyen. El acento recae en la Iglesia-institución.

En las epístolas paulinas se implican muchas veces y complican las dos significaciones—local y total—de la palabra Iglesia; es un hecho que corresponde a la convicción fundamental de la unidad de la nueva humanidad creada por Cristo y cuyo origen es la comunidad de Jerusalén. Lo mismo que en los *Hechos de los Apóstoles*, en las epístolas de San Pablo se demuestra que las comunidades locales son entendidas como representantes de la Iglesia total. San Pablo habla, por ejemplo, de la Iglesia de Dios que está en Corinto (*I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 1, 1; cfr. *Col.* 4, 15; *Rom.* 16, 1). Cuando San Pablo habla de quiénes son despreciados en estas asambleas (*I Cor.* 8, 4), de que las mujeres deben callar en ellas (*I Cor.* 14, 34), de si estas asambleas se celebran para celebrar la Eucaristía (*I Cor.* 11, 18), no se refiere sólo a las comunidades locales, sino a la Iglesia total; el hecho de que aplique la metáfora de la esposa incluso a las comunidades locales (*II Cor.* 11, 2) demuestra que es cierto ese doble sentido. Y lo mismo se deduce del hecho de que San Pablo combata las rencillas entre los corintios con argumentos que aluden al cuerpo de Cristo (*I Cor.* 12). En el fondo de la significación localista de la palabra «ekklesia» está la idea de la Iglesia universal. Así se entiende que se pase sin más del singular al plural (cfr. *I Cor.* 10, 32; 11, 16; 14, 35; 15, 19; *Phil.* 3, 10; *Gal.* 1, 13. 22). Lo mismo puede decirse de las comunidades domésticas. Cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*, 1946, 35-47. K. L. Schmidt, *Ekklesia*, en: ThWNT III 502-539.

9. La terminología paulina está emparentada con la de los *Hechos de los Apóstoles* por el hecho de que San Pablo agrega también frecuentemente (once veces) el genitivo «tu theu» (*I Cor.* 1, 2; 11, 16. 22; 10, 32; 15, 9; *Gal.* 1, 13; *I Thess.* 2, 14; *II Thess.* 1, 4; *I Tim.* 3, 5. 15). Donde falta debe ser supuesto. Expresa la convicción del Apóstol de que la Iglesia es la heredera del pueblo de Dios, con el que Dios hizo la antigua alianza. El contenido de este parecido formal es que la Iglesia de Dios ha sido creada y formada por Dios como el antiguo pueblo de Dios y que, por tanto, es propiedad y pertenencia de Dios.

La terminología paulina se distingue de la de los *Hechos de los Apóstoles* en que San Pablo añade muchas veces la expresión «en Cristo» o el genitivo «de Cristo» *(I Thess.* 1, 2; 2, 14; *II Thess.* 1, 1; *Gal.* 1, 22; *Rom.* 6, 16). San Pablo habla de la asamblea, comunidad o Iglesia de Dios en Cristo. Mediante esa calificación expresa con más claridad que los *Hechos de los Apóstoles* el paso del antiguo al nuevo pueblo de Dios. Pero no hay ninguna distinción real entre ambas terminologías. Lo que San Pablo formula clara y decididamente está también aludido en los *Hechos de los Apóstoles,* a saber, que el nuevo pueblo de Dios que es el cumplimiento de las profecías viejotestamentarias ha sido formado en Jesucristo mediante su muerte, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo (cfr. K. L. Schmidt, en: ThWNT III, 510).

10. En los Padres apostólicos encontramos la expresión Iglesia de Dios Padre y de Jesucristo, por ejemplo, en los encabezamientos de *1 Clem.*, de la epístola de San Policarpo, del martirio de San Policarpo, de las epístolas de San Ignacio a los Filipenses y a los esmirniotas.

11. La común terminología demuestra que no fué San Pablo quien aplicó la palabra «ekklesia» al nuevo pueblo de Dios, sino que se encuentra la palabra y la acepta. El hecho de que aplicara a las comunidades procedentes del paganismo el término aplicado en principio a la comunidad de Jerusalén expresa su creencia en la relación entre las comunidades de los gentiles y la de Jerusalén y en la pertenencia de las primeras a ésta. En la traslación del nombre a las comunidades locales por él fundadas, reconoce además la de Jerusalén. Es instructivo a este respecto el celo con que procura hacer la colecta a favor de la comunidad de Israel *(Gal.* 2, 9. 10; *1 Cor.* 16, 22).

12. Las precedentes observaciones respecto a la expresión «ekklesia» indican ya que el primitivo cristianismo no conoce dos conceptos opuestos de Iglesia—uno nacido en Jerusalén y otro paulino—, sino uno solo. En la segunda sección trataremos este tema expresamente. Cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche,* 1946, 48-56, donde se alude a M. Goguel que ha renovado la antigua teoría de la oposición de ambos conceptos de Iglesia. Véase Olaf Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung* (Uppsala 1932) 138-156.

13. A consecuencia de su plurivalente significación (comunidad doméstica, comunidad local, comunidad total), la palabra «ekklesia» es difícil de traducir al alemán con un sólo término; la traducción exige varios términos. La «ekklesia» en sentido local puede traducirse por «Gemeinde» (parroquia) y en sentido totalitario y universal por «Kirche» (Iglesia).

14. La Iglesia primitiva tiene además de «ekklesia» otros muchos nombres; los coleccionó A. Harnack *(Die Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, 1902, 4.ª ed. 1924, 410-33): cuerpo de Cristo, reino de los cielos, discípulos, galileos, los pobres, los cristianos, los creyentes, los santos, los hermanos, el verdadero Israel *(Rom.* 9, 6), Israel de Dios *(Gal.* 6, 16), Israel según el espíritu (cfr. *I Cor.* 10, 18), progenie de Abraham *(Gal.* 3, 19; cfr. *Sant.* 1, 1), circuncisión *(Phil.* 3, 3), el pueblo de Dios, la casa de Dios, templo de Dios, la hermandad, el pueblo santo, los elegidos, el pueblo elegido, los siervos de Dios, los adoradores de Dios, los católicos, los peces, los vivientes, los extranjeros y los peregrinos. A continuación vamos a estudiar algunos de estos nombres que los primitivos cristianos se dieron a sí mismos. Cfr. también Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1937, 1-40.

II. Las expresiones «los santos» y «los elegidos»

Es especialmente característico la autodenominación de los primitivos cristianos como comunidad de los santos y de los elegidos. Estos términos aportan cosas importantes para la plena comprensión de la palabra y concepto de «ekklesia». Mientras que en las cinco primeras epístolas de San Pablo *(I* y *II Thess., Gal., I* y *II Cor.)* la palabra «ekklesia» se encuentra en el texto, en las demás epístolas aparece ya en la dirección de la carta lo mentado en esa expresión. Dice a los Romanos: «A todos los amados de Dios, llamados santos, que estáis en Roma» *(Rom.* 1, 7); a los Filipenses: «a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipos con los obispos y diáconos» *(Phil.* 1, 1); a los Colosenses: «a los santos y fieles, hermanos en Cristo, que moran en Colosas» *(Col.* 1, 2) y a los Efesios: «a los santos y fieles de Jesucristo en Efeso» *(Eph.* 1, 1).

Vamos a estudiar primero la expresión «los santos» y después la denominación «los elegidos».

A. Los santos

La Iglesia es llamada a menudo comunidad de los santos o de los elegidos. La denominación los «santos» es justamente una expresión paralela a la de «Iglesia». También procede del Antiguo Testamento. El pueblo de Dios del Antiguo Testamento era santo porque había sido separado del mundo y, por tanto, era y debía ser distinto de los demás pueblos de la tierra, y porque pertenecía a Dios santo y era responsable del honor de Dios (*Ex.* 19, 6; *Num.* 16, 3; *Lev.* 17-26; *Judit.* 6, 19; *Esdras.* 9, 2; *2 Macab.* 15, 24). Por eso sus miembros son llamados santos (*Deut.* 33, 3; *Sal.* 78, 2; 82, 4; 84, 9; 149, 1. 5. 9; *1 Macab.* 1, 46; *Tob.* 8, 15; 12, 15 según Septuaginta; 2, 18). Esta denominación significa primariamente la santidad ontológica, es decir, la santidad creada por la economía divina y su realización. La santidad moral será consecuencia de la ontológica. El pueblo de los últimos tiempos prometido en el Antiguo Testamento será santo en un sentido especialmente intenso. Según las profecías viejotestamentarias Dios creará una comunidad nueva que le pertenezca totalmente (*Am.* 3, 12; 5, 15; 9, 8; *Os.* 2, 16. 23; 3, 4; *Is.* 4, 2; 6, 13; 10, 20; 37, 32). La idea del santo pueblo de Dios del futuro tiene un matiz especial en Daniel. En el cap. 7 contempla el profeta la parte del pueblo que es fiel a Dios como «los santos del Altísimo» o sencillamente como los «santos». De ellos se dice que se mantendrán frente a los ataques del Anticristo y que heredarán el señorío sobre todo el mundo. En los últimos siglos antes de Cristo había dentro del pueblo una oposición entre los piadosos y los mundanizados. Los piadosos exigían el calificativo de santos porque se sabían herederos de la promesa. Comúnmente no se llamaban santos, sino piadosos o justos. Cuando a veces se daban el nombre de santos, anticipaban el futuro ya que la santidad de todos es don mesiánico.

Es, pues, comprensible que los cristianos se llamaran los santos; con esa denominación querían expresar que eran el pueblo elegido por Dios, el verdadero Israel del tiempo de la salud. A. Wikenhauser (*Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1937, 26) dice: «Si el Israel empírico es un pueblo santo y sus miembros son a menudo llamados simplemente santos, es evidente que también el pueblo de Dios del fin de los tiempos es un pueblo santo y que sus miembros son santos. Incluso exige y supone un sentido mucho más intenso de la santidad. En el Antiguo

Testamento y en la literatura del judaísmo tardío hay textos que le atribuyen expresamente el predicado de la santidad. Hay que tener en cuenta además que la profecía viejotestamentaria profetiza un juicio que precede inmediatamente a la venida del Mesías y que tiene por fin el extirpar de Israel todo lo malo y torcido, idea que desempeña un papel importante en la literatura del judaísmo tardío, sobre todo en los escritos apocalípticos. Por eso tiene el futuro pueblo de Dios una especial exigencia del predicado de la santidad (cfr. el etiópico libro de Henoch y el pseudo-salomónico Salmo 17).»

También esta denominación fué usada por primera vez en la comunidad de Jerusalén. A ella compete preferentemente el título (*Act.* 9, 13; *Rom.* 16, 31; *I Cor.* 16, 1; *II Cor.* 8, 4; 9, 1. 12). San Pablo recibe de ella esa denominación. Los paganos convertidos al cristianismo son llamados con el mismo nombre, porque por haber aceptado el Evangelio se han convertido también en herederos de la promesa. Así se convirtió ese nombre en denominación de toda la Iglesia (*I Cor.* 1, 2; 6, 1; *Rom.* 8, 27; 16, 2; *Col.* 3, 12; *Eph.* 1, 15; 5, 3; 6, 18; *Tit.* 1, 1; *II Tim.* 2, 10). También lo encontramos en otros libros del Nuevo Testamento (*Act.* 9, 41; 26, 10; *Apoc.* 5, 8; 8, 3. 4; 13, 7. 10; 14, 12; 17, 4; 18, 24; 19, 8; 20, 9; *I Pet.* 2, 5-9).

B. *Los elegidos*

La autodesignación de la Iglesia primitiva como comunidad de los «elegidos» está testificada en los evangelios sinópticos y en las epístolas de San Pablo. Cristo mismo llama elegidos a los que creen en EL (*Mt.* 22, 14; 24, 22. 24. 31; *Mc.* 13, 20. 22. 27). San Pablo usa ese nombre, por ejemplo, en *Rom.* 8, 27; 8, 33; *Col.* 3, 12; *II Tim.* 2, 10; cfr. también *I Pet.* 1, 1; 2, 9; 5, 13). Los Padres apostólicos usan ese nombre con especial frecuencia (*I Clemente* 1, 1; 2, 4; 49, 5; 59, 2; Pastor de Hermás, 2.ª visión 1, 3; 2, 5; *II Clemente* 14, 5).

También este nombre tiene su origen en el Antiguo Testamento. El viejotestamentario pueblo de Dios era el pueblo elegido de Dios. Había sido separado del ambiente pagano (*Lev.* 20, 26; *Deut.* 7, 6; 14, 2; 26, 18; *Is.* 41, 8; 43, 20; 45, 4; *Sal.* 33, 12; 47, 5; 88, 4; 105, 43; 106, 5. 23; *Eclo.* 46, 1; *Tob.* 8, 15). Lo mismo que la santidad el predicado de la elección es aplicado en el Antiguo Testamento especialmente al pueblo del tiempo mesiánico (*Is.* 65, 9. 22;

Sab. 3, 10). Concepto recíproco de los «elegidos» es los «amados de Dios». Significa lo mismo, ya que la elección es un acto del amor de Dios *(Deut.* 7, 7). La expresión «el hijo amado de Dios» es un antiguo calificativo honroso aplicado al pueblo de Israel *(Os.* 11, 1; *Is.* 43, 4; *Bar.* 3, 37; *Ps.* 59, 7; *Sab.* 16, 26). También este predicado honroso se atribuye a la joven Iglesia *(I Thess.* 1, 4; *II Thess.* 2, 13; *Col.* 3, 12; *Rom.* 1, 7; 11, 28; *Eph.* 5, 1; *Jud.* 1). La primitiva comunidad de Jerusalén y a continuación toda la Iglesia se identificó con la comunidad de los santos y elegidos prometida en el Antiguo Testamento.

En esta terminología se ve la continuidad y discontinuidad entre el pueblo de Dios del Antiguo Testamento y la Iglesia. Más tarde hablaremos detenidamente sobre este tema.

Los demás nombres de la Iglesia serán explicados a lo largo del libro, especialmente la denominación de «cuerpo de Cristo».

APARTADO 2.°

DEFINICION REAL

1. La definición nominal nos pone en situación de dar una definición real provisional. Se ha discutido mucho, si se puede dar de la Iglesia una definición en sentido estricto. Como la Iglesia es un misterio de la Revelación divina, no se puede dar de ella ninguna definición en sentido propio ni estrictamente científica. E. Commer *(Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt. I. Vom Wesen der Kirche,* Wien 1904, 10) dice con razón: «La imposibilidad de dar una definición estrictamente científica procede en este caso no de la imperfección del ser de la Iglesia, objeto a definir, sino más bien de su sobreabundancia, de la excesiva riqueza y fuerza de su contenido, que no puede ser comprendido ni limitado en la estrechez de los géneros próximos y últimas diferencias. También Dios es indefinible y lo es Cristo por ser persona divina. Pero como luego veremos, en cierto sentido Cristo y la Iglesia son lo mismo. Si la Iglesia no puede, pues, ser definida lógicamente en sentido estricto por su carácter sobrenatural y particular, para conocer este misterio de la fe—en la medida en que puede ser accesible un misterio—, tendremos que recurrir a determinadas analogías, que deduciremos

en primer lugar de las imágenes simbólicas de la Revelación divina depositada en la Sagrada Escritura.» El mismo autor en su artículo: *Das Leben der Kirche. Grundlegung*, en: «Divus Thomas» 6, 1919, 173, dice: «Si pudiéramos conocer perfectamente la misteriosa esencia de la Iglesia, seríamos capaces de definir científicamente qué es la Iglesia; tendríamos entonces que aprisionarla en un concepto formal que la conviniera en todas sus propiedades. Pero en la historia de la teología no se encuentra ninguna definición de ese tipo, sino que todos los intentos son en mayor o menor medida definiciones que pueden tener valor práctico para la apologética o para la pastoral, pero que jamás son definiciones estrictamente científicas. Esto vale no sólo de la definición que da Belarmino, sino también de todos los intentos modernos que sin duda profundizan el conocimiento de la Iglesia al introducir el concepto de sacramentalidad, pero que no pasan de ser descripciones analógicas que confirman el carácter de misterio de la Iglesia.»

2. Pero aunque no puede darse una definición estricta, se puede hacer una definición en sentido lato, una descripción esencial. Como todas las afirmaciones teológicas tendrá carácter analógico. Debe expresar que la Iglesia no es resultado de evoluciones históricas, sino que es una fundación de Dios y que no tiene fines humanos sino celestiales. Dadas estas sus características es mejor llamarla institución que corporación. La distinción entre corporación e institución puede precisarse de la manera siguiente: la corporación es un instituto jurídico, cuyos miembros determinan su orden jurídico. Los estatutos de una corporación dependen de la voluntad de los miembros respectivos que la fundaron y dotaron de una determinada constitución; ellos son los señores de la corporación; pueden cambiar los estatutos por acuerdo de la mayoría o pueden derogarlos o completarlos. Los estatutos de una institución, en cambio, son fijados por su fundador. Tienen, por tanto, su fuente en la voluntad de quien funda la institución y determina sus fines, de forma que no pueden ser variados por determinación libre de sus miembros. El fundador sigue siendo dueño y señor de la institución. Los llamados a esa institución no pueden variar los estatutos más que en la medida en que el fundador se lo autorice. Las atribuciones de los miembros sólo pueden moverse dentro de los estatutos determinados por el fundador. La determinación de los miembros de una institución está, pues, ligada a la del fundador; está sometida a ella.

El sentido de la institución se expresa en esa obediencia de los miembros a la voluntad del fundador.

Se ve, pues, que la diferencia entre corporación e institución no consiste en que la corporación sea una comunidad personal y la institución no lo sea; también la institución puede ser comunidad personal; la diferencia está en el modo de nacer y constituirse la comunidad personal respectiva. Cfr. B. Panzram, *Der Kirchenbegriff des Kanonischen Rechtes. Versuch einer methodologischen Begründung*, en: MThZ 4 (1953) 187-211.

3. Como la Iglesia no ha sido formada por la voluntad de los que pertenecen a ella, sino que nació por fundación de Cristo, y como, por tanto, su existencia y el núcleo de su constitución es independiente del círculo de personas en ella reunidas, no es una corporación, sino una institución, cuya forma fundamental tiene carácter trascendente por haber sido estatuída y fijada por Cristo. La Iglesia existe en razón de una disposición divina y está al servicio de la salvación que adquirirá su forma definitiva más allá de la historia. (El hecho de que en el terreno político la Iglesia sea tratada como una corporación de derecho público, no es ningún dato teológico, sino que obedece a necesidades prácticas, a saber, el orden de las relaciones recíprocas entre la Iglesia y el Estado.)

4. Bajo este punto de vista debemos valorar las descripciones esenciales que se han dado de la Iglesia a través de la historia. No son suficientes los conceptos de Iglesia elaborados por la *teología protestante*.

Los historiadores protestantes de la Iglesia distinguen la Iglesia en sentido dogmático y la Iglesia en sentido histórico. Por Iglesia en sentido histórico entienden todo el cristianismo en el más amplio sentido, a saber, «el complejo histórico de relaciones que empieza con la obra de Cristo y de los apóstoles y pasa el siglo XIX» (K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 1937, 9.ª edic., 4).

En las definiciones dogmáticas de la Iglesia que dan los protestantes, está en primer plano la comunidad de los que se unen por la fe y el Espíritu Santo (societas fidei et Spiritus Sancti).

Precedentes de ellas fueron las doctrinas de Juan Wicleff (1320-1384) y Juan Huss (1370-1415). Wicleff decía que la Iglesia es la comunidad invisible de los predestinados a la felicidad. Atacó especialmente a los Papas Gregorio XI y Urbano VI, y condenó el papa-

do en sí. Según él, el verdadero Papa es Cristo; todo elegido es un verdadero sacerdote ante Dios; la ex comunión del papa y de los obispos no daña a quien no ha sido antes ex comulgado por Dios. En los últimos escritos llama al papado institución del Anticristo. Atribuye al rey el dominio evangélico sobre el clero (D. 588-623). Juan Huss, que depende en gran medida de Wicleff, defiende tesis eclesiológicas parecidas. Según él, la Iglesia es la comunidad de los predestinados. Huss defendió sobre todo que la eficacia de los sacramentos dependía del estado de gracia del ministro (D. 627-655). Según Lutero la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, que participa de la existencia histórica de Cristo; la Iglesia tiene que padecer y morir con Cristo para entrar también en su gloria; repite, por tanto, el vía crucis terreno de Cristo. Está también misteriosamente unida a María, madre dolorosa. La unidad de la Iglesia es fundada y garantizada por el Evangelio. La comunidad de los gobernados por el Evangelio es a la vez visible e invisible. En la comunidad visible y por debajo de ella la palabra de Dios crea continuamente la Iglesia invisible. Lutero a lo largo de su polémica contra la Iglesia llega a llamar Anticristo al papa. En la *Confessio Augustana* Melanchton describe la Iglesia como *congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (art. 7). Martin Chemnitz habla de la Iglesia *late dicta* como Iglesia invisible y la define: *coetus vere in Christum credentium.* Calvino y Zwinglio entienden la Iglesia como comunidad de los predestinados. En el «Catecismo de Heildelberg» la Iglesia es definida como *coetus ad vitam electus.* Todas estas descripciones esenciales de la Iglesia pasan por alto la estructura visible de la Iglesia, su estructura jurídica, que también procede de Cristo. Tampoco dicen claramente que procede de Jesús. La Iglesia anglicana se define como *visiblis coetus fidelium.*

5. Vamos a citar dos descripciones de la esencia de la Iglesia: la del cardenal Belarmino y la de J. A. Möhler. Belarmino emplea en su definición la expresión «coetus» usada por los reformadores. Dice: «La Iglesia es una reunión de hombres que están vinculados por la confesión de la misma fe cristiana y por la participación en los mismos sacramentos bajo la dirección de los pastores jurídicos y sobre todo bajo la dirección de un representante de Cristo en la tierra, el papa romano» *(De eccle. mil.* 2). En la valoración de esta descripción esencial, bastante difundida en la teología, hay que tener

en cuenta que Belarmino la formuló para determinar la pertenencia a la Iglesia y no propiamente para definir a la Iglesia misma. La primera parte de la definición coincide con la de la teología protestante. En la segunda parte añade lo específicamente católico. Pero no dice que la constitución jerárquica—como la fe y los sacramentos—es de origen divino. En consecuencia, su definición puede ser malentendida en sentido corporacionista; no expresa la idea de institución; en eso consiste su imperfección. La importancia de indicar en la descripción esencial el origen divino de la constitución de la Iglesia puede verse en el modo de formular la diferencia entre las Iglesias protestante y católica que tiene el teólogo protestante Weinel: «La Iglesia ¿fué fundada por Cristo como enseña el catolicismo—como una institución salvadora con una constitución visible y externa, con una cabeza visible que es Pedro o el respectivo obispo de Roma, o—como enseña el protestantismo—fué pensada como una comunidad invisible de todos los creyentes y toda su administración no es más que una institución humana y práctica (iure humano) y, por tanto, variable y continuamente mejorable?» (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 2.ª ed., 1929, 786). El carácter institucional de la Iglesia y su misión trascendente son tenidos en cuenta en la definición de Möhler: «Por Iglesia militante entienden los católicos la comunidad visible de todos los creyentes fundada por Cristo en la que bajo la dirección de Cristo y por medio de un apostolado ininterrumpido y ordenado son continuadas hasta el fin del mundo las actividades desarrolladas por el mismo Cristo durante su vida terrena para purificación y santificación de la humanidad y en la que a lo largo de los tiempos todos los pueblos son conducidos hacia Dios... La Iglesia visible es, pues, el Hijo de Dios que se encarna continuamente en figura humana, que se renueva y rejuvenece sucesivamente hasta el fin de los tiempos; es la continua encarnación del Hijo de Dios; por eso la Sagrada Escritura llama a los creyentes cuerpo de Cristo» (*Symbolik*, § 36).

Esta descripción esencial de la Iglesia no puede ser malentendida en sentido corporacionista, ya que expresa claramente el origen divino de la Iglesia y su continua unión con Cristo que obra en ella como Señor y fuente de vida hasta el fin de la historia. Pero no expresa con tanta claridad como la definición de Belarmino la constitución jerárquica de la Iglesia. Por lo demás la formulación de que la Iglesia es la continua encarnación del Hijo de Dios necesita una

explicación para que no parezca que se olvida la unicidad de la Encarnación.

Actualmente la Iglesia es definida como el nuevo pueblo de Dios que vive en orden jerárquico para la realización del reino de Dios (Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch der Kirchenrechts*, 7.ª ed., 1953, 25). B. Panzram da la siguiente definición: «La Iglesia es la institución visible, corporativa y jerárquicamente organizada, fundada sobre el cimiento del papado, que fué creada por Jesucristo Dios-hombre y pertrechada de los sacramentos, para conservar conscientemente y predicar fielmente a todo el mundo bajo el continuo auxilio del Espíritu Santo las verdades de fe reveladas, y para hacer que los hombres admitidos en ella en todos los tiempos y lugares, sometidos obedientemente al Papa, representante de Cristo, y a los obispos sucesores de los apóstoles, usen los medios de salvación que les son concedidos y alcancen la meta de santificación y bienaventuranza querida por Dios.» O más breve: «La Iglesia es la institución salvadora, corporativa y jerárquicamente organizada, fundada por Cristo para los hombres de todos los tiempos y países (en la que mediante la obediencia y el amor se edifica el cuerpo místico de Cristo)» *(Der Kirchenbegriff des Kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung,* en: MThZ 4, 1953, 187-211).

6. El papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* del año 1943 destacó la importancia de la doctrina paulina de la Iglesia cuerpo de Cristo para la interpretación de la Iglesia: «para dar una descripción esencial de esta verdadera Iglesia de Cristo que es la santa Iglesia católica, apostólica y romana, nada más noble, más preferible y divino que la expresión cuerpo místico de Cristo».

7. El concepto simbólico «cuerpo de Cristo» que expresa con especial profundidad la realidad en cuestión será en nuestra obra el leitmotiv de la interpretación del carácter divino-humano de la Iglesia. Procede de los escritos paulinos: de *1 Cor.*, *Rom.* y, sobre todo, de *Eph.* y *Col.* La palabra «místico» fué añadida a principios de la Edad Media y tiene una larga historia. En la época de los Santos Padres a veces el cuerpo sacramental de Cristo es llamado cuerpo místico y la Iglesia es llamada verdadero cuerpo de Cristo; tal hace, por ejemplo, San Agustín. En tiempo de Pascasio Radberto († hacia 860) y de Ratramno († 868) se abrió paso la fórmula «Corpus Christi mysticum» aplicada a la Iglesia. Sin embargo, en

la primera escolástica, que empezaba por entonces, la expresión es desconocida; se solía dar la descripción bíblica «corpus Christi, quod est Ecclesia» o llamarla «corpus Christi spirituale» o «generale» o «impropium». Esteban de Tournai y Udo la llaman—como San Agustín—«corpus Christi verum». En la primera mitad del siglo XII parecen haber existido también las expresiones «parvus Christus» —«magnus Christus»—, aplicada la primera al cuerpo histórico y sacramental de Cristo y la segunda a la Iglesia. En la escuela de Anselmo de Laon († 1117) y antes en la de Claudio de Turín se habla de la «spiritualis caro Christi», que es la Iglesia. Lo mismo ocurre en la *Summa Sententiarum*, y en la *Isagoge Odonis* y, sobre todo, en las cuestiones de Simón de Tournai († 1201); éste explica que hay dos cuerpos de Cristo: uno corporal que recibió de la Virgen y otro espiritual (= spirituale collegium, collegium ecclesiasticum; cfr. J. Warichez, *Les disputationes de Simon de Tournai*, en: «Spicilegium Sacrum Lavaniense» 12, Louvain (1932) 203). El cuerpo espiritual es la Iglesia. También Pedro Lombardo († después de 1159) dice en un comentario a la primera epístola a los Corintios que la *res* de la Eucaristía es la *caro spiritualis Christi*, que es la unida de los creyentes. Pero en el mismo texto usa también, aplicándola a la Iglesia, la expresión *caro mystica Christi*. En la literatura canonística encontramos la expresión *corpus spirituale* aplicada a la Iglesia hasta Sicardo de Cremona y Benacasa. Sólo Huguccio conoce la palabra *mysticum*. Pero hasta qué punto se fué imponiendo la expresión *corpus mysticum* y fueron cayendo en desuso los demás términos puede verse en el hecho de que el *Tractatus de Sacramentis* del Magister Simon, escrito hacia 1160, según A. Weisweiler *(Maître Simon et son groupe de Sacramentis* (Specilegium Sacrum Lovaniense 17, Louvain 1937), llama frecuentemente a la Iglesia cuerpo místico; distingue el *corpus verum* o cuerpo eucarístico y el *corpus mysticum* o Iglesia. Encontramos el mismo hecho en el tratado *De septem sacramentis ecclesiae*, que pertenece a la escuela del maestro Simón. En Pedro Comestor († 1178) esta terminología tiene ya forma fija. Encontramos también la expresión *corpus mysticum* en Pedro de Poitiers († 1205) y en Praepositinus († 1210) a fines del siglo XII y además en las *Notulae super III Sententiarum*, del Cod. Vat. Reg. lat. 411, que son de principios del siglo XIII, y en otros manuscritos. Puede decirse que hacia fines del siglo XII se había asegurado la aplicación de la expresión *corpus Christi mysticum* a la Iglesia. «El triunfo de la

nueva terminología se completa en la segunda colección de cuestiones del Cod. Erlang. lat. 353—que pertenece al círculo de Esteban Langton († 1228)—, en una cuestión del Cod. lat. 434 de la biblioteca de Duai, en la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre († 1237), en el comentario a las Sentencias de su discípulo Hugo de S. Caro y en el círculo de teólogos franciscanos Odo Rigaldi.» Cfr. A. M. Langraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en: «Divus Thomas» 24 (1946) 218-222. S. Tromp, *Corpus Christi, quod est ecclesia* I (Roma 1937). F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma 1941) 188 y sigs. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'église au moyen-âge* (1944).

8. El concepto simbólico de cuerpo místico puede unirse a la expresión «pueblo de Dios» usada frecuentemente en el Nuevo Testamento y en la Liturgia y dar así la siguiente «definición»: La Iglesia es el neotestamentario pueblo de Dios, fundado por Jesucristo, jerárquicamente ordenado y al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres, que existe como cuerpo místico de Cristo.

La Iglesia ortodoxa reconoce esta descripción esencial pero niega que el primado sea institución divina.

9. En el derecho político y derecho de gentes al definir a la Iglesia se prescinde de su carácter sobrenatural y trascendente. La Iglesia es entendida como una corporación de derecho público. El derecho político reconoce como igualmente justificadas varias Iglesias. La diferencia de las confesiones religiosas es insignificante desde el punto de vista del derecho político. El derecho de gentes reconoce a la Iglesia como una comunidad que determina su propio derecho y crea así la diferencia de autoridad y súbditos. Según el derecho de gentes esa propiedad de ser comunidad jurídica compete a la Iglesia lo mismo que a los estados. La diferencia más importante consiste en que la comunidad jurídica de un estado es determinada y limitada por su territorio o nacionalidad, mientras que la de la Iglesia es determinada por la confesión de sus miembros.

SECCION PRIMERA

ORIGEN DE LA IGLESIA

§ 167 a

Origen divino de la Iglesia (causalidad teológica)

La Iglesia procede de arriba, no de abajo. Esta afirmación expresa la doctrina católica sobre el origen de la Iglesia y se opone a la teoría del pacto o consentimiento que defendió la teología protestante del siglo XVIII respecto al nacimiento de la Iglesia. Estaba ya anticipada esta teoría en el concepto de Schleiermacher; en su obra *Der christliche Glaube* (§ 115) afirma: «La Iglesia cristiana se forma por la unión de los renacidos para una ordenada actividad histórica y comunitaria»; la Iglesia es, por tanto, posterior al individuo. Sohm *(Kirchenrecht* I, 1892, 672) escribe: «aparece la personalidad individual para dar origen y dominar el mundo entero de la vida social». La Iglesia no es, por tanto, necesaria para salvarse, pero por razones prácticas los cristianos se reúnen en comunidad. Las circunstancias generales de la vida humana conducen en el ámbito de la religión cristiana a la formación de comunidades. La Iglesia es una necesidad empírica y práctica, ya que ninguna comunidad humana puede subsistir sin organizarse. En esta teoría se expresa la idea, común desde la Ilustración, de que la Iglesia es

una sociedad religiosa. Según esta tesis, primero existió el piadoso, como cristiano libre. Las iglesias son corporaciones constituídas por la libre reunión de los hombres, Originariamente el oficio dentro de la Iglesia no era más que una institución administrativa. Los empleados en él tenían que cuidar de la situación exterior de la comunidad y dirigir los consejos y decisiones. Por lo demás, a veces ejercían funciones pastorales. Después se combinó la actividad docente con el oficio dentro de la comunidad. La reunión de individuos dió por resultado la comunidad y las comunidades reunidas constituyeron la Iglesia. La Iglesia católica es, por tanto, una confederación; se fué formando desde abajo; las partes existieron antes que la totalidad. La idea total de Iglesia es atomística.

Entretanto, la misma investigación protestante ha superado casi del todo esa concepción de la Iglesia. La teología protestante—salvo raras excepciones (por ejemplo, E. Brunner, M. Werner, Goguel)—, defiende actualmente la tesis de que la Iglesia fué instituída por Cristo. Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932, 3-30.

1. *Iglesia y salvación*

La fundación de la Iglesia por Cristo supone el eterno decreto de salvación, la economía de Dios Padre (*Eph.* 1, 10; 3, 2. 9; *Col.* 1, 25) y la preparación histórica ocurrida en razón de la eterna economía divina. La Iglesia está, pues, como Cristo mismo en el punto de intersección de un movimiento vertical de arriba hacia abajo y de un movimiento horizontal que atraviesa la historia. Podemos decir que la Iglesia tiene la misma figura que la Cruz.

La existencia de la Iglesia debe atribuirse en primer lugar a la bajada de Dios al mundo, al *descensus Dei ad creaturas*. Sólo en razón de esa bajada divina a la historia, a la creación, existe un grupo de hijos de Dios, de elegidos, sacados de la total comunidad humana y que forman una unidad visible y ordenada en Cristo. La Iglesia no procede, pues, de la tierra sino del cielo. La Iglesia—al menos la militante—vive «abajo», pero no es de abajo; no es una libre reunión de hombres para satisfacción de sus necesidades religiosas; si sólo fuera eso, quien no sintiera esas necesidades, tendría derecho a mantenerse apartado de ella. Pero procede de Dios y es, por tanto, obligatoria para todos los hombres más allá de las nece-

sidades religiosas de cada individuo; no es resultado de anhelos o esfuerzos humanos, sino institución de Dios; su origen está en Dios y no en los hombres. Existe la Iglesia porque existe Dios y porque en su eterno plan de salvación ha decidido incidir en la historia humana para crear una nueva humanidad dentro de un orden visible. El origen divino de la Iglesia no impide que sus respectivas manifestaciones tengan elementos configurados por los hombres mismos, que la forman. Al afirmar el origen divino de la Iglesia no se dice que todos sus modos de existencia y todas sus formas hayan sido creadas inmediatamente por Dios. Puesto que es una comunidad viviente, es evidente que se desarrolla según las necesidades y leyes de la vida histórica sobre la base de la estructura que Dios le ha dado.

El decreto divino de fundar una Iglesia está muy íntimamente relacionado con el decreto de salvación; es evidente si pensamos que la Iglesia es la comunidad en la cual y por la cual Cristo actualiza su obra para todas las generaciones hasta el fin de los tiempos, para que todos participen de ella y así tengan también parte en el reino de Dios y en la salvación. Si la Iglesia es la pervivencia de Cristo, si es su cuerpo y Cristo es su cabeza, fué decretada a la vez que la encarnación del Hijo de Dios. Ya hemos dicho (§ 103) que Cristo es la primera idea creadora del Padre celestial. Hay que completar esta afirmación diciendo que se trata no de Cristo considerado aparte de los hombres, sino de Cristo en cuanto primer padre de la humanidad; la concepción creadora cristológica incluye, por tanto, la idea eclesiológica. Malebranche expresa este pensamiento de la manera siguiente *(Entretiens metaphysiques*, XI, § 13): «Lo más importante en los planes de Dios es Cristo y su Iglesia. Fuera de Cristo nada puede complacer a Dios. Por Cristo y en Cristo existe el mundo, porque sólo El puede ser su justificación, sólo El le libera de su estado profano, le diviniza... Al formar el mundo Dios tuvo tan en cuenta a Cristo, que tal vez no haya nada más admirable en su providencia que esta continua relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre el impulso del mundo y el destino de la Iglesia de Cristo.» Möhler dice *(Kirchengeschichte*, I: *Idee der Kirchengeschichte*, 5): «Todos los sucesos del mundo están ordenados a la fundación de la Iglesia, a su conservación y propagación. Quien pertenece a ella está eternamente unido a Dios por medio de Cristo.» Antes hemos dicho que Cristo es en un sentido el centro de todas las obras divinas *ad extra* y en otro sentido, su plenitud

y coronación; lo mismo vale decir del Cristo que se prolonga a través de los tiempos y que conduce a los hombres hacia el Padre en el Espíritu Santo, es decir, de la Iglesia.

La Sagrada Escritura testifica el origen divino de la Iglesia siempre que habla de la Iglesia de Dios o de la comunidad de Dios (por ejemplo, *I Cor.* 1, 28; 10, 32; 11, 16; 11, 22; 15, 9; *Gal.* 1, 13; *I Tim.* 3, 5. 15; *II Thess.* 1, 4; *Act.* 20, 28; *Rom.* 16, 16), ya que el genitivo «de Dios» significa tanto la pertenencia de la Iglesia a Dios como su origen divino. La misma relación es testificada en el nombre «pueblo de Dios» dado a la Iglesia (*Act.* 15, 14; 18, 10; *Rom.* 9, 25; *II Cor.* 6, 16; *I Thess.* 1, 1; *II Thess.* 1, 1; *Tit.* 2, 14; *I Pet.* 2, 9; *Hebr.* 4, 9; 8, 10; 10, 30; 13, 12; *Apoc.* 18, 4; 21, 3).

II. Origen trinitario de la Iglesia

El origen divino de la Iglesia significa que procede de Dios trinitario. Su primer origen es el Padre celestial, que envió a su Hijo (*Gal.* 4, 4; *Jo.* 3, 17; 3, 34; 5, 36; 6, 29; 6, 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42; 17, 8. 21. 23. 25; 17, 3. 18; 20, 21) para que fuera cabeza de la Iglesia (*Eph.* 1, 22; 4, 15; 5, 23; 1, 28). En la misión del Hijo está incluída la Iglesia. Cuando Cristo fundó la Iglesia cumplió su propia misión y la convierte en tarea de los apóstoles, cuya misión consiste en prolongar la de Cristo. Cuando Cristo funda la Iglesia su misión mesiánica penetra en todo el espacio de la historia trascendiendo los tiempos (*Jo.* 20, 22). La Iglesia radica, por tanto, en la misión del Hijo de Dios. Surge de la insondable profundidad del Padre, que engendra a su Hijo como su propia Palabra y la dice al mundo (cfr. Vol. I, § 86). El decreto divino sobre la Iglesia fué decidido entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo en un diálogo antes de todos los tiempos y antes de empezar la historia.

Los apóstoles deben su misión a la eterna voluntad del Padre, encarnada en Cristo (por ejemplo, *I Cor.* 1, 2; *Eph.* 1, 1). Según *I Thess.* 2, 14, la Iglesia es la comunidad de Dios en Jesucristo, ya que procede del Padre a través de Cristo y recibe sus características de ese su origen divino. Se funda en que Dios quiso instaurar en Cristo todo lo del cielo y de la tierra (*Eph.* 1, 9). En ella se expresa la voluntad divina de elevar al hombre. Es el lugar a que Dios llama y en el que congrega a los elegidos, a los santos que aparta de la perdición del mundo.

La Iglesia no es, pues, ni una unión nacida de la libre decisión humana, ni un grupo surgido por natural crecimiento, sino que es una institución divina. Esto significa que la Iglesia no ha surgido de la historia ni de la creación, que no es «un producto de los hombres y poderes, de sus espacios y tiempos, sino que su estructura y obra representan una voluntad que precede esta nuestra historia universal, que trasciende la creación entera, que antes de todos los tiempos ha orientado los eones a Cristo y a su salvación» (H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (1956) 300). Por más que se acentúe que la Iglesia tiene su origen más allá de la historia, no deja de tener validez el hecho de que vive y actúa dentro de la historia y de la creación. Schlier continúa (o. c., 301): «Pero este misterio es también en un sentido el del Creador. En cuanto tal está escondido antes de los eones en Dios, que lo ha creado todo *(Eph.* 3, 9). Los eones son los tramos temporales de la historia tal como irrumpen continuamente desde el futuro hacia el presente. Antes de la historia en cuanto tal el misterio de Cristo, que se manifiesta en la Iglesia, está, pues, escondido y oculto. Hasta ahora no se ha manifestado en la historia, del mismo modo que nada se sabía de él antes de la Iglesia *(Eph.* 3, 5). Surge un eón tras otro y todos pasan. El eón de este misterio siguió estando oculto, la historia misma le velaba, los poderes y los hombres no le dejaban manifestarse. El misterio de Cristo existía a pesar de todo. Existe donde hay creación. Es también el misterio del Creador y su esencia no consiste sólo en la eterna voluntad divina de salvación, sino también en su voluntad creadora. Según el Apóstol, todo ha sido creado y subsiste en Cristo (cfr. *Col.* 1, 16) de forma que lo creado expresa a su modo este misterio. Y en la medida en que hay todavía creación en un mundo, en que la verdad está desterrada en la injusticia *(Rom.* 1, 18) y en que se confunde al Creador con la criatura (cfr. *Rom.* 1, 23, 25), está actuando y valiéndose el misterio de Cristo en cuanto misterio del Creador. Según San Pablo, por terrible que sea el curso de la historia universal, en el hecho de que transcurra está siempre el fondo y en último término la creación y la voluntad creadora de Dios y, por tanto, el misterio, que encubierto y falseado por los hombres, brilla en Cristo original y nuevo, más allá de la creación. El Salvador es el Creador mismo, como subraya San Pablo contra los gnósticos. El misterio de Cristo al revelarse en la Iglesia hace que se manifieste de nuevo el misterio de la creación.» La Iglesia es, por tanto, testificada en la Escritura

como una realidad que no es de este mundo pero que, sin embargo, cumple su existencia en este mundo. Su relación con el mundo es la misma que la de lo sobrenatural con lo natural. Véase sobre este tema §§ 114-117.

El carácter sobrenatural de la Iglesia se destaca con especial claridad si pensamos que las expresiones «Iglesia de Dios», «pueblo de Dios» aluden a Dios Padre, a la primera persona divina y no aluden indistintamente al Dios trinitario bajo el punto de vista de su unidad de esencia. Quienes obedeciendo la palabra del Apóstol empiezan a existir «en Cristo», es decir, en el campo de acción de Jesucristo (cfr. § 182), se incorporan (real, aunque analógicamente) a la relación en que Cristo está con el Padre. En el Hijo encarnado y amado del Padre logran la filiación, que les ordena al Padre (*Eph.* 1, 5-7) y con ella la eterna herencia divina.

La Iglesia tiene su primer principio en el Padre y sigue existiendo en el proceso vital que une al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo, amor intradivino y clima amoroso del cielo. La Iglesia está incorporada a esa vida misteriosa. El Hijo es para siempre—como estudiaremos expresamente (§ 169)—Señor y Fuente de vida de la Iglesia; pero el Hijo recibe su señorío y su vida del Padre en ininterrumpido flujo: hace lo que ve hacer al Padre; habla lo que oye al Padre (*Jo.* 5, 19. 30). No se trata de un suceso transitorio y pasajero sino de un acontecer continuado. Al concepto de la Iglesia pertenece, por tanto, el hecho de que no sólo su concepción, sino su realización histórica misma está incorporada al diálogo y amor que unen al Padre y al Hijo. Aún podemos avanzar un paso. El Hijo continúa su misión más que enviando apóstoles para que prediquen su Evangelio, enviándoles el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el íntimo principio vital que Cristo regala a sus discípulos después de la Ascensión. La Iglesia es, por tanto, resultado de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo (cfr. § 50). En el § 170 estudiaremos expresamente este tema.

La misión implica dos momentos; la salida de la persona enviada desde la que envía y la comunicación de la persona enviada a la criatura racional. La comunicación de la persona enviada tiene como consecuencia la presencia de las tres personas divinas; no puede estar presente una de ellas sin las otras dos. Pero en el concepto de misión está implicado el hecho de que cada persona está presente según su propia característica personal. El Espíritu Santo está, por tanto, presente y actúa en la criatura como el Amor engendrado por

el Padre y el Hijo; el Hijo, como Palabra pronunciada por el Padre y que alienta el amor; el Padre, como quien pronuncia la palabra y alienta al Espíritu (cfr. §§ 50, 86, 90). Podemos llamar al Espíritu Santo—spiritus sanctus, pneuma hagion—aire celestial, atmósfera y clima celeste en que viven el Padre y el Hijo. La Iglesia está llena de ese clima celeste y está incorporada a esa atmósfera celestial. Sólo existe en cuanto participa del movimiento que conduce del Padre al Hijo y refluye nuevamente del Hijo al Padre en el Espíritu Santo.

El símbolo geométrico de esta vida de la Iglesia, que parte del Padre y vuelve al Padre, es el círculo. Esta representación circular se distingue esencialmente de todas las ideas extrabíblicas parecidas y en especial de la concepción platónica (Fedón) del proceso circular del mundo y de la historia. Todas las concepciones extrabíblicas de esta especie implican la idea del eterno retorno; su categoría es la repetición. A diferencia y en contraste con tal concepción, la idea cristiana del mundo y de la historia puede compararse a una recta para simbolizar la unicidad (Einmaligkeit) e irrepetibilidad de lo histórico. Pero como el movimiento de esa recta parte de Dios y corre hacia Dios, bajo el punto de vista cristiano se convierte en un círculo. La concepción cristiana del movimiento circular de la historia se distingue de la concepción circular extrabíblica por el carácter de irrepetibilidad que lo histórico tiene en el cristianismo. La Iglesia está, por tanto, caracterizada por el hecho de tener en Dios Padre su punto de partida y su meta. Debido a su participación en la vida trinitaria de Dios, la Iglesia está por esencia definida trinitariamente. Es portadora de los rasgos de la vida trinitaria de Dios, aunque sólo la fe puede reconocerlos. Expresión de esta realidad es el hecho de que la vida total de la Iglesia se cumple en nombre de Dios trinitario (cfr. por ejemplo, los sacramentos) y las oraciones y sacrificios se ofrecen al Padre en el Espíritu Santo por medio del Hijo. Véase E. Dubois, *De exemplarismo divino* (1897) 161; Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica* (1566) 700; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, 117; H. Dieckmann, *De ecclesia* (1925) I, 240; L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens* (1935) 149.

III. *Diferencia entre la Iglesia y las demás instituciones*

Por su origen divino, la Iglesia se distingue de todas las comunidades religiosas y no religiosas nacidas a lo largo de la Historia, todas de abajo, ya que son resultado de los deseos y sueños de la fuerza organizadora y de los esfuerzos de los hombres. En el ámbito de lo religioso, nuestra afirmación se aclarará si consideramos que los grupos religiosos extrabíblicos tienen dioses míticos. Los dioses míticos son creaciones del corazón de los hombres necesitados de salvación; son producto de la necesidad humana. El corazón humano los forma con el material que el mundo le ofrece. Las esperanzas de quien sólo conoce el mundo se dirigen a la luz, al sol, a la inagotable fecundidad de la madre tierra, al nacimiento, al niño, incluso a la muerte; en una palabra, a los sucesos y cosas más importantes de este mundo. De ellos crea el creyente de mitos los dioses de que espera su salud y salvación; a ellos convierte su fe, su esperanza y su amor; la fe en los mismos dioses reúne a todos los fieles de los mitos en una comunidad religiosa en que son adorados los dioses terrenos.

Un claro ejemplo de este proceso es la antigua *polis* y la antigua *civitas*. Entendamos la ciudad como estado o como ciudad-estado; la *civitas* tiene siempre carácter religioso; es entendida y sentida numinosamente; es lugar de venerar los dioses; es a la vez comunidad política y religiosa; sus dioses son figuras expresivas de lo divino que determina y define la *civitas* o la *polis;* por tanto, quien no venera a los dioses, choca contra el sentimiento de la *civitas*; se sale de la comunidad, se hace extraño y se separa. No tiene importancia la fe en los dioses. La *civitas* no necesita teologías. Basta el cumplimiento del rito en que son venerados los dioses y a la vez la *civitas* misma. El rito se mueve en un ámbito intramundano; no le importa un dios esencialmente distinto del mundo y del hombre, sino el hombre entendido numinosamente. Tal comunidad religiosa es, por tanto, una formación de este mundo, en él está encerrada y no sale de él. Más en concreto, es una comunidad nacional. Si se quiere llamarla Iglesia hay que llamarla iglesia nacional. Este hecho es patente tanto en la *polis* griega como en la *civitas* romana. Ambas consideraban a los no pertenecientes a sus respectivas comunidades como extranjeros, extraños y bárbaros. Viceversa, el *civis romanus* se considera a la vez piadoso. Propiedad suya era la *pietas*, que signifi-

caba a la vez la fidelidad a los dioses y fidelidad al Estado, ambas cosas en una; la una no podía existir sin la otra. La actitud política y la religiosa coinciden en estas comunidades, porque la comunidad religiosa y la política eran una sola y la misma. Desobedecer al Estado era desobedecer a los dioses, era ateísmo. Así se entiende, por ejemplo, que Sócrates pudiera ser acusado de ateísmo y tuviera que morir.

En la Iglesia de Cristo ocurre justamente lo contrario; no es una iglesia de dioses míticos y terrestres, sino la Iglesia del único Dios viviente, por El pensada y formada; no es un fenómeno intramundano o intrahistórico, sino una estructura que trasciende el mundo y la Historia; por eso no puede ser eliminada por la evolución histórica, ni su núcleo o estructura radical pueden ser variados por ella. El hecho de que exista o no, está sustraído a la voluntad de los hombres y a la voluntad de la Iglesia misma; existe porque Dios quiere y como El la quiere. Sólo puede cumplir su vida en obediencia a Dios. La desobediencia a Dios no puede destruir la Iglesia, sino sólo negar o reprimir su vida en un lugar determinado o en un país concreto.

Resulta, además, que la Iglesia no se identifica con ninguna estructura de este mundo, pueblo, estado o cultura. Tan pronto como se la entendiera así, se la incluiría en la serie de comunidades religiosas antiguas y se pasaría por alto lo propio y distintivo de ella. Cuando en el siglo pasado algunas formas de protestantismo (en relación con la expresión «Dios alemán»), defendieron a veces la opinión—que influyó en los movimientos nacionalistas del siglo XX—, de que la Iglesia debía ser alemana, recaían en el mito precristiano superado por Cristo. Tal concepción de la Iglesia no significa ningún progreso, sino que es un manifiesto retroceso; era un anacronismo; era una rebelión contra la historia en que Dios se hizo presente y fundó la Iglesia; era, por tanto, una rebelión contra Dios mismo. Más tarde indicaremos hasta qué punto la Iglesia es «iglesia nacional» a pesar de todo.

El mismo veredicto, que hemos dado contra la identificación de pueblo e Iglesia, hay que dar contra la identificación de Iglesia y cultura; aparece esta segunda tesis en el llamado cristianismo cultural (Kulturchristentum) del siglo XIX. Aunque algunas figuras de la cultura—lo mismo que algunas figuras de la política—facilitan la actividad de la Iglesia, y aunque, por otra parte, los fieles de la Iglesia produzcan ciertos fenómenos culturales y políticos a partir

de su fe en Dios, sería negar la Iglesia de Cristo identificarla con una estructura de este mundo.

La fundación divina de la Iglesia salta toda equiparación de acción política y fe religiosa, de grupos políticos y comunidad religiosa. Dios ha elegido libremente los fieles de su Iglesia entre todas las naciones, pueblos y estados y les ha juntado en unidad. La Iglesia atraviesa todos los estados y pueblos; es una comunidad que abarca hombres de todas las agrupaciones políticas y nacionales. Todos estos grupos han sido separados de la vinculación religiosa a la que antiguamente estaban incorporados y han sido asumidos en una nueva comunidad de forma que pertenecen a dos ámbitos: al político y al religioso, distinto del primero. Y así la conciencia fué liberada por una parte de la esclavitud, fué llevada a enfrentarse con Dios, pero, por otra parte, fué llevada a una problemática nueva, ya que los fieles y miembros de la Iglesia deben cumplir dos tareas que pueden estar entre sí en tensión. Más tarde hablaremos de este tema.

IV. La Iglesia celeste

La *época de los Santos Padres*—sobre todo San Agustín—da un matiz especial al origen divino de la Iglesia. El prototipo de la Iglesia—según una opinión defendida en la época patrística—está en el ámbito de los espíritus. Los ángeles son el prototipo y primer fundamento de la Iglesia. Según la segunda epístola de San Clemente —el más antiguo sermón cristiano de todos los conservados, pronunciado por un autor desconocido en Corinto hacia el año 150— hay que admitir una Iglesia espiritual creada antes que el sol y la luna. Pertenecemos a esa iglesia espiritual cuando cumplimos la voluntad del Señor. También los profetas y los apóstoles enseñan, según el pseudo-Clemente, que la Iglesia no ha empezado a existir ahora, sino que existía desde el principio, como Cristo. Antes de existir en la tierra tenía, como Cristo, una existencia espiritual. Pero en los últimos tiempos ha salido del ámbito de lo invisible, como Cristo, y se ha hecho visible. Existe, pues, desde el momento en que Dios creó seres espirituales que debían alabarle y glorificarle. La Iglesia visible es una copia o imagen de esa Iglesia espiritual (cap. 14, 1-3). El Pastor de Hermas dice también (*Visión* II, 4): «La Iglesia fué creada la primera de todas las cosas; por eso es antigua y por ella fué creado el mundo.» Al fin de los tiempos apareció en la existen-

cia terrena. Según San Agustín, la Iglesia está desde el principio en el mismo lugar en que se reunirá la Iglesia terrena después de la resurrección, para que nosotros seamos iguales que los ángeles de Dios *(De genesi ad lit.*, lib. 5, cap. 19). San Agustín relaciona esta tesis con su distinción de la *civitas terrena* y la *civitas Dei;* la primera es para él el Estado; la segunda, la Iglesia. De ésta dice que tiene su correspondencia o analogía en el cielo; la comunidad de los ángeles. La Iglesia pertenece, por tanto, al estado de los ángeles, a la «civitas angelica» *(De civitate Dei* XI, 34). La comunidad de los ángeles es, según él, la «madre» de la Iglesia (XX, 21, 1). La Iglesia celeste se encarnó en la tierra, cuando los hombres creados por Dios entonaron a Dios el mismo canto de alabanza que los coros de los ángeles en el cielo. Por eso buscan los Padres el origen terreno de la Iglesia en el paraíso. Continuaremos este tema en los parágrafos siguientes.

§ 167 b

Preparación histórica de la Iglesia de Cristo (Causalidad de la economía salvífica)

I. Generalidades

Todo el tiempo que precede a Cristo es prehistoria de Cristo y lo es también de la Iglesia. La palabra «prehistoria» debe ser entendida en sentido teológico, que es distinto del sentido que se da a la palabra en el uso profano de ella. La prehistoria de la Iglesia empieza en la creación del mundo y del hombre. El transcurso de la historia tiende a Cristo y tiende también a la Iglesia. Pasa por la revelación viejotestamentaria y por el mundo extrabíblico, que también es un camino hacia Cristo. Aunque el anhelo de Dios y de salvación se enredara en un laberinto de egoísmo humano, de superstición y de engaños diabólicos, las religiones no cristianas fueron también un presagio de Cristo y de su Iglesia. Con todo derecho pueden ponerse en boca de la Iglesia las siguientes palabras: «...en mí se arrodillan los pueblos que existen desde hace mucho y muchos paganos alumbran hacia lo eterno desde mi alma. Yo es-

taba oculta en los templos de sus dioses y escondida en las sentencias de todos sus sabios. Yo estaba en las torres de sus astrólogos y en las mujeres solitarias sobre las que el espíritu caía. Yo era el anhelo de todos los tiempos, la luz de todos los tiempos y soy la plenitud de todos los tiempos. Soy su gran estar-juntos y su eterno estar-unidos. Yo soy la calle de todas las calles: por mí pasan los milenios hacia Dios» (Gertrud von le Fort, *Himnos a la Iglesia).*

II. La Iglesia antes de Cristo

1. Los *Santos Padres* y la Teología *medieval* subrayaron tanto la relación entre la época preparatoria y la Iglesia de Cristo, que hablaban de la Iglesia antes de Cristo y hasta de la Iglesia anterior a la Iglesia y de la «Iglesia del principio». El fundamento de esta tesis era la convicción de que los hombres anteriores a Cristo participaron de la salvación por Cristo mismo. Se salvaban creyendo en el futuro Salvador. Los hombres que viven después de Cristo se salvan creyendo en el Mesías ya revelado.

Los Padres y teólogos medievales vieron la garantía de esta doctrina en la promesa con que Dios arrojó al hombre del paraíso. A menudo nos encontramos la idea de que la Iglesia empieza en Adán. Al pecar, el hombre se apartó de Dios. Entonces hubo un momento en que no existió Iglesia en la tierra. Pero sólo fué un momento, ya que inmediatamente después del pecado Dios concedió la gracia de la promesa. En la promesa de que el pecado sería aniquilado y la vida nuevamente regalada, muchos Padres ven incluída la re-instauración de la Iglesia. Debido a la promesa divina, los hombres no tuvieron ya que vivir en un estado falto de gracia; la promesa de Dios les acompañó durante siglos y milenios hasta que llegó el tiempo determinado por Dios y el Hijo de Dios volvió a someter la historia humana al Padre. Las promesas de Dios no son palabras, por tanto, vanas, sino eficaces; jamás hubo una humanidad desprovista de gracia, ni siquiera al margen del ámbito de la revelación viejotestamentaria. Jamás pudieron ya los hombres olvidar y perder del todo lo que les había sido concedido en su juventud cuando sólo existían en Adán y Eva. Dios continuó en la revelación precristiana atestiguada en la Biblia lo que había comenzado en la «proto-revelación». En ella aparece cada vez más clara la figura del Salvador (vol. II, § 143) y también se destacan cada vez con más precisión los con-

tornos de la Iglesia. Según la doctrina de los Padres, los presagios de Cristo coinciden con los de la Iglesia.

2. Para aclarar y profundizar lo dicho con algunos ejemplos, recordemos que según el testimonio del mártir Justino, toda la humanidad participa del Logos. Quienes vivieron con el Logos fueron cristianos incluso antes de Cristo. El Logos estuvo desde siempre entre los hombres y actuó desde siempre entre ellos. En Cristo se revela plenamente y llega a la plenitud de actividad (*Apología* I, 46; 2, 8, 13). En todas estas afirmaciones el problema que incita a los Padres es el de por qué Cristo y la salvación aparecieron tan tarde en la historia humana. A este difícil problema contestaron diciendo que también antes de la vida histórica de Cristo había posibilidades de salvarse, porque los hombres de la época precristiana podían dirigirse al Logos, es decir, a Cristo. Aunque en el texto citado Justino no usa la expresión «Iglesia del principio», es la idea que está al fondo de su afirmación. La encontramos expresamente en Orígenes y después en toda la época patrística y en la Teología medieval. Los Padres afirman a menudo que los patriarcas y justos del Antiguo Testamento conocieron a Cristo y creyeron en El (por ejemplo, San Ireneo y Tertuliano), que pertenecieron a su pueblo, pero que no pudieron participar de la plenitud de la salvación. Por una parte enseñaron la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento y, por otra, enseñaron la gran diferencia entre ambos. Dice Orígenes: «No debes creer que se la llama Esposa o Iglesia sólo desde la venida del Señor, sino que existe desde el principio del género humano y desde la creación del mundo, o mejor, para buscar con San Pablo todavía más profundo el origen de este misterio, existe antes de la creación del mundo (*Eph.* 1, 4; *Ps.* 74, 2); pues dicen sus palabras: «...por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo» (*Eph.* 1, 4). «...Acuérdate de tu comunidad, aquella que desde el principio hiciste tuya...» (*Ps.* 74, 2). Los primeros fundamentos de la reunión de la Iglesia fueron echados desde el principio. Por eso dice el Apóstol que la Iglesia está edificada no sólo sobre el fundamento de los apóstoles, sino además sobre el de los profetas. Pero entre los profetas hay que contar a Adán, que profetizó el gran misterio en Cristo y en la Iglesia, contenido en aquellas palabras: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá

a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» *(Gen.* 2, 24). Pues sin velos dice el Apóstol de estas sus palabras que son un gran misterio, referidas a Cristo y a la Iglesia. Y cuando el mismo apóstol dice: «Tanto amó Cristo a la Iglesia que se entregó por ella, santificándola en el agua», no quiere decir que antes no tuviera existencia, pues ¿cómo iba a amarla, si no hubiera existido? Sin duda la amó, porque existía. Y existía en todos los santos que hubo desde el principio de los tiempos... Ellos eran la Iglesia que Cristo amó» *(Explicación del Cantar de los Cantares,* lib. 2; Berliner Ausgabe VIII, 157; Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer* (1938) 229; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (Paris, 1950, 260, 340). De modo parecido hablan San Atanasio, San Eusebio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y Nicetas de Remesiana. Este último, por ejemplo, dice en su explicación del *Símbolo* (10; PL 52,871): «Desde el principio de los tiempos son los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, los profetas, los apóstoles, los mártires, los demás justos que han sido y son y serán, la Iglesia una, porque han sido santificados y sellados en un espíritu y han sido constituídos en un cuerpo. La Cabeza de este cuerpo—según el testimonio de la Escritura—es Cristo.»

San Agustín se ocupa extensamente de las posibilidades de salvación de la época precristiana. Defiende la tesis de la universalidad temporal y espacial de la Iglesia. El fundamento de su tesis es la doctrina de la unicidad y universalidad de la mediación de Cristo y su doctrina del carácter espiritual y personal de la salvación. Así logra una síntesis eclesiológica (Y. Congar), en la que desarrolla la idea del doble Adán. El primero fué autor de la desgracia, el segundo fué causa de la salud. Cristo es causa de la salvación de todos los hombres. Frecuentemente afirma San Agustín que los justos del Antiguo Testamento eran miembros de Jesucristo y que, por tanto, pertenecían también a la Iglesia de Cristo. En su obra *De peccato originali* (cap. 24, núm. 28; PL 44, 389) escribe (en el año 418) lo siguiente: «La fe cristiana en sentido propio gira en torno a dos hombres, de los cuales el uno nos sometió al yugo del pecado y el otro nos liberó del pecado, el uno nos arrojó al abismo de la muerte y el otro nos dió la vida. Existe un Dios y un Mediador entre Dios y los hombres, el mediador Jesucristo. Pues bajo el cielo no ha habido ningún otro nombre en el que pudiéramos ser felices y en El tiene Dios a todos los que obran por la fe, ya que los resucitó de

entre los muertos. En consecuencia, nadie que afirme la verdad cristiana puede dudar de que sin aquella fe, es decir, sin fe en el único mediador entre Dios y los hombres, en el hombre Jesucristo, en la Encarnación, en la muerte y resurrección de Cristo no hubieran podido ser liberados del pecado y justificados por la gracia de Dios los justos del Antiguo Testamento.» Según San Agustín todos los justos del Antiguo Testamento y los paganos que viven justamente pertenecen al cuerpo de la Iglesia. Aunque antes de Cristo el número de santos era escaso, estaban repartidos por todo el mundo; a ellos pertenecieron además de Adán y Eva, los patriarcas y profetas cuya vida y obra fué una profecía de Cristo, y los demás justos del pueblo judío. Sería absurdo decir que Abraham—cuyos hijos en al fe somos nosotros—no perteneció a la Iglesia. Entre los paganos San Agustín cuenta a Job, a Melquisedec y algunas sibilas. Según San Agustín la Iglesia es, por tanto, «cosa antigua» *(De baptismo,* lib. 1, cap. 15, sec. 24). Pero aunque existió mucho tiempo antes de Cristo, sólo en Cristo y por Cristo podía existir. Cristo es la luz que se proyecta a través de los milenios e ilumina todos los espacios de la tierra. San Agustín ve el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad, el pasado y el presente como una totalidad bajo Jesucristo, cabeza única, a quien está ordenado y en quien todas las cosas se mantienen unidas. Sus ojos ven el mundo precristiano ordenado a Cristo e iluminado por la luz de Cristo. Sus justos forman *el corpus Christi* que está en oposición con el *corpus Adam.* En la explicación del salmo 36 *(Sermo* 3; Przywara, *Augustinus* (1934) 355 sgs.; H. Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen* (1936) 56): «Nuestra cabeza es Cristo y nosotros somos su cuerpo. ¿Acaso nosotros y no los que nos precedieron? Todos los que fueron justos desde el principio del mundo tuvieron a Cristo por cabeza, porque creían en El, en el que iba a venir. Nosotros creemos en El, el que ha venido. Gracias a su fe en El se salvaron como nosotros. El mismo debe ser la Cabeza de toda la ciudad de Jerusalén, para la que están contados los creyentes desde el principio hasta el fin, en la que están incluídos los ejércitos y legiones de ángeles, para que haya un solo reino bajo un solo Rey... Pero el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, fué, como un hombre, primero joven, y al final de los tiempos será de edad madura, ya que de ella está escrito que crecerá hasta la edad madura. Ha sido acrecentada por todos los pueblos y su voz es como la de un hombre que considera su edad joven y la última; puede mirar hacia atrás, porque

ha conocido toda edad y en la Escritura la tiene; y habla llena de alegría y advirtiendo: yo era joven en los primeros tiempos del mundo y, mira, yo fuí vieja, y existo ahora al fin de los tiempos.» En la carta 102 dice (11, 15; Przywara, *Augustinus*, 358): «por eso desde el principio del género humano se salvaron por El todos los que creyeron en El y le reconocieron, como ahora, y vivieron justa y piadosamente estuvieran donde estuvieran y vivieran cuando vivieran. Del mismo modo que nosotros creemos en El en cuanto que está en el Padre y en cuanto que se encarnó, así ellos creyeron en El en cuanto que estaba en el Padre y en cuanto que se iba a encarnar. Y aunque, conforme al transcurso de los tiempos, ahora se predica como sucedido lo que antes era prometido como futuro, no hay razón de creer que la fe ha cambiado o que la salvación es distinta. *Ni hay razón de creer que se trata de distintas realidades* y de distintas salvaciones, por el hecho de que la misma realidad se predique o prometa con distintos usos culturales y signos religiosos.» (Véase la detenida explicación de esta carta en Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* (1933) 214-221; también explica la idea distinta que tenía San Agustín de las posibilidades de salvación en la época precristiana.) «Y, sin embargo, desde el principio de los tiempos Dios no ha dejado de anunciarse proféticamente unas veces clara y otras oscuramente, conforme a los tiempos; y tampoco ha faltado a los hombres que creyeron en El desde Adán hasta Moisés en el pueblo de Israel... y en otros pueblos antes de encarnarse.» Aunque San Agustín habla en la carta 102 de un universalismo amplísimo al referirse a las posibilidades precristianas de salvación, no hay que olvidar que según su opinión son pocos los que participan de la salvación, a saber, quienes recibieron de Dios una especial iluminación sobre Cristo de forma que le reconocieron como mediador, por ejemplo, los justos del Antiguo Testamento, Job, Melquisedec y algunas sibilas. Al fundar Cristo la Iglesia visible ocurre una profunda transformación, ya que en Cristo la salvación se hace inmediatamente accesible. Pero sigue siendo verdad que los antiguos justos pertenecen al «cuerpo de la Iglesia» como nosotros (*De peccato originali*, cap. 25; PL 44,399; *De peccato mortis et remissione*, lib. 2, cap. 29, núm. 47; PL 44, 179).

III. La Iglesia de los comienzos

1. En la relación con la elaboración de la «ciudad de Dios», San Agustín habla de la «iglesia de Abel». Antes de él no se encuentra esa expresión. Abel es para San Agustín el comienzo de los hombres que no viven humanamente ni según su voluntad, sino al modo divino y según la voluntad de Dios *(De civitate Dei* XIV, 1; *Explicación del Salmo* 142, núm. 3; PL 37, 1846). En el Sermón 341 (cap. 9, núm. 11; PL 39, 1499) dice: «Todos nosotros somos miembros de Cristo y a la vez su cuerpo. No sólo los que vivimos en este lugar y ahora, sino, ¿qué voy a decir?, desde Abel el justo hasta el fin de los tiempos, todos los hombres que engendran y son engendrados, que pasan toda su vida viviendo justamente, forman el cuerpo de Cristo... La Iglesia que ahora peregrina errante es añadida a la iglesia triunfante en la que tenemos a los ángeles como conciudadanos... y en una sola iglesia, la ciudad y estado del gran Rey.» Cfr. *Explicación del Salmo* 90 *(Sermo.* 2, núm. 1; PL 37, 1159). En la explicación del salmo 118 *(Sermo.* 29, núm. 9; PL 37, 1589) dice: «La Iglesia que no ha faltado desde el principio del género humano, cuyo primogénito fué el santo Abel, fué sacrificada como testimonio de que en el futuro la sangre del Salvador sería derramada por el hermano ateo.» En la *Ciudad de Dios* (lib. 18, cap. 51; PL 41, 614) dice: «Y así prosigue la Iglesia su peregrinación entre persecuciones por parte del mundo y consolaciones por parte de Dios, y así fué siempre en el mundo en esos días perversos, no sólo desde que Cristo se encarnó, sino desde Abel, a quien mató su impío hermano. Y así seguirá siendo hasta el fin de los tiempos.» En el libro 15 (cap. 17; PL 41, 460) explica San Agustín por qué no llama a Adán padre de la ciudad de Dios (como, por lo demás, antes había hecho): «Adán es el padre de ambas generaciones, de la que tiene como descendencia la ciudad terrena y de la que tiene como descendencia la ciudad celestial. Pero después de la muerte de Abel, en la que se representa el gran misterio, cada una de las generaciones tiene su propio padre: Caín y Set con sus respectivos hijos... y las características de las dos ciudades... empiezan a destacarse cada vez con más claridad.» En la explicación del Salmo 61 (núm. 6; PL 36, 733) explica: «Todos los que anhelan lo terreno, todos los que prefieren la felicidad terrestre, todos los que buscan lo suyo y no lo de Jesucristo, pertenecen a la ciudad

misteriosamente llamada Babilonia y de la que es rey el diablo. Pero todos los que buscan lo de arriba, los que anhelan lo celestial, los que viven esta vida cuidadosamente para no ofender a Dios, los que se protegen contra el pecado... pertenecen a la ciudad que tiene por rey a Cristo. La primera es, en cierto modo, más vieja en este mundo, pero no más digna. La ciudad terrena nació primero y la ciudad de Dios nació más tarde. Aquélla empezó con Caín, ésta con Abel. Estos dos cuerpos *(corpora)* actúan bajo dos reyes pertenecen a dos ciudades, están en recíproca oposición hasta el fin del mundo, hasta que en la mezcla se haga la separación.» Según San Agustín son Caín y Abel los principios y a la vez las manifestaciones típicas de los dos reinos.

En la época inmediatamente posterior a San Agustín aparece raras veces la idea de la Iglesia de Abel. La encontramos en San Gregorio Magno; según él, pertenecen al cuerpo de Cristo todos los justos desde Abel hasta los últimos elegidos *(Explicación de Ezequiel,* lib. 2, cap. 5, núm. 2; PL 76, 985). En cambio se repite a menudo la idea de una iglesia de los comienzos, por ejemplo, en Fulgencio de Ruspe y en Casiodoro. San Isidoro de Sevilla dice que la iglesia comienza el día de Pentecostés. En la primera Escolástica es defendida casi por todos la idea de la iglesia del principio; véanse, por ejemplo, Ruperto de Dacia, Godofredo de Admont († 1165), Hugo de San Víctor († 1141). Anselmo de Havelberg dice expresamente que la Iglesia empieza con el justo Abel y se completa con los últimos elegidos. Todos sus miembros—desde Abel hasta el fin de los tiempos—forman unidad por la unidad de la fe *(De unitate fidei;* PL 188, 1141). Lo mismo piensan, por ejemplo, San Bruno († 1101), Odón de Ourskamp, Godofredo de Babion, Pedro Lombardo, Zacarías Crisopolitano y numerosos autores de comentarios anónimos de la Sagrada Escritura, especialmente de las epístolas de San Pablo. Durante esta época Abel es considerado muchas veces como justo, mártir y virginal.

En la primera Escolástica se estudió también el problema de por qué la iglesia empezó con Abel. Siguiendo a San Agustín contestaron los teólogos que porque Abel no había sido como Adán, malo y bueno a la vez, sino sólo bueno y por eso podía ser un «tipo» de Cristo, que fué sacrificado y a la vez virginal. (Cfr. Roberto de Melún, Pedro de Poitiers, Esteban Langton.) También en la Alta Escolástica encontramos la tesis de la iglesia del principio o de Abel, por ejemplo, en Guillermo de Auvergne, Alberto Magno,

Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta y Bartolomé de Bolonia.) Tomás de Aquino dice que los padres antiguos pertenecieron al mismo cuerpo de la Iglesia a que nosotros pertenecemos *(Suma Teológica,* III, art. 1, q. 8, ad. 3).

2. La tesis de que la Iglesia ha existido desde el principio o desde Abel presupone una idea determinada de iglesia, a saber, más espiritual-personal que jurídico-jerárquica. Esta última se desarrolló a partir de la mitad del siglo XIII aunque ya estaba fundamentada en la teología precedente y, como veremos, es atestiguada claramente por la Sagrada Escritura. Sólo la concepción de la Iglesia como comunidad de creyentes en Cristo jerárquicamente ordenada constituye el concepto pleno y completo de Iglesia. Bajo este aspecto es problemática la doctrina de la *iglesia del principio.* La eclesiología de San Agustín lo mismo que su doctrina de la Trinidad significa una hipoteca para la teología posterior (cfr. M. Schmaus, *Das Fortwirken der Augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit,* en: «Vitae et Veritati». Festgabe für Karl Adam, 44-56). Al fondo de tales ideas está la filosofía platónica. A consecuencia de su estilo platónico de pensar, San Agustín apenas puede ver la importancia de lo concreto y visible (cfr. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden* (1940) 23-82).

Bajo la influencia de San Agustín los teólogos postridentinos distinguen también entre la Iglesia conforme al estado del Nuevo Testamento y la Iglesia conforme al estado del Antiguo Testamento (por ejemplo, Tomás Stapleton). El teólogo dominico español Báñez habla de dos conceptos de Iglesia; según el uno es la comunidad de los que profesan la fe en Dios y en este sentido existe una Iglesia desde el principio hasta el fin de los tiempos; según el otro concepto, es la comunidad de los unidos no sólo por la fe, sino además por el bautismo; en este segundo sentido la Iglesia puede ser entendida en general o en particular *(generaliter* o *specialiter).* Según esta última precisión la Iglesia es la unidad visible de los fieles bautizados, unidos en Cristo su única Cabeza y bajo el representante de Cristo en la tierra. El desarrollo de este concepto especial de la Iglesia condujo a hacer alguna claridad en la eclesiología. A su luz se debe hablar de una preparación de la Iglesia de Cristo más que de una Iglesia anterior al Cristo histórico. Es cierto que en la época de la preparación encontramos una especie de anteproyecto de la Iglesia de Cristo. La expresión «preparación» implica un doble

pensamiento: la orientación hacia la Iglesia y su prefiguración. Cfr. Y. Congar, *Ekklesia ab Abel*, en: «Abhandlungen über Theologie und Kirche». Festschrift für Karl Adam. Editado por M. Reding en colaboración con H. Elfer y Fr. Hofmann (1952) 79-108. J. Beumer, SJ, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, en: «Wissenschaft und Weisheit» 9 (1942) 13-22. G. Philips, *La Grâce des Justes de l'Ancient Testament* (1948) 18. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (versión alemana de H. Urs von Balthasar, 1943) 44, 145. R. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, en: ThQ (1926) 198-222. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* (1933) 138. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I (1946) 124. A. Landgraf, *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Frühscholastik*, en: ZkTh 57 (1933) 215-253. Idem, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en: «Divus Thomas» 24 (1946) 217-248, 393-428; 25 (1947) 365-394; 26 (1948) 160-180, 291-323, 395-434. M. Pribilla, *Die Kirche von Anbeginn*, en: «Stimmen der Zeit» 117 (1929) 241-254. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (1937) 21-34.

3. La tesis de prefiguración de la Iglesia, que precede y prepara su verdadera figura, aclara la relación y la diferencia entre las épocas precristiana y cristiana. También antes de Cristo se salvaban los hombres, pero todos los que se salvaban se salvaban por la Iglesia.

4. La propiedad que tiene la revelación viejotestamentaria de ser prefiguración de la Iglesia afecta en primer lugar al conocimiento. Respecto a la Iglesia escondida de la revelación viejotestamentaria valen también las palabras de San Agustín: «En el Antiguo Testamento está escondido el Nuevo, en el Nuevo se revela el Antiguo» *(Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 2, cap. 73). Sólo el Nuevo Testamento nos abre la comprensión del Antiguo *(De civitate Dei* XV, 2). En definitiva nos enteramos por boca de Cristo de cómo debe ser interpretado el Antiguo Testamento. Del mismo modo que los muchos signos y símbolos referidos al Mesías sólo se entendieron del todo en Cristo, los símbolos referidos a la Iglesia sólo se entienden del todo en Cristo y en la Iglesia por El fundada. Dice San Agustín: «Todo lo que contemplas ahora en la Iglesia de Cristo,

todo lo que ves cumplirse sobre la tierra en nombre de Cristo, fué profetizado hace siglos» *(De catechizandis rudibus,* 27). El grupo de justos salvados de la catástrofe del diluvio en el arca de Noé es un presagio de la futura comunidad de Cristo. «En el símbolo del diluvio, en el que los justos fueron salvados en el arca, está profetizada la futura iglesia, que salva de la muerte de este mundo para su Rey y Dios por medio de Cristo y del misterio de la Cruz» *(De catechizandis rudibus,* 18). «Los que fueron salvados en el arca representan el misterio de la futura iglesia, que flota sobre las olas del mundo y se salva del naufragio por la madera de la cruz» *(Ibidem,* 27). Como las promesas y símbolos no son palabras y signos vacíos, sino que son portadores de la virtud de Dios en ellos está ya la Iglesia ocultamente presente. Hubo un tiempo, según San Agustín, en que la Iglesia sólo se realizaba en Abel o en Enoch (Explicación del Salmo 128, 2). También Lutero interpreta el Antiguo Testamento como testimonio sobre Cristo; cfr. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testamentes* (1956) 15. Pero esta relación no existe sólo en el conocimiento, sino que existe además en el ámbito real de la Salvación (San Agustín, *Sobre el salmo* 67, 19), ya que las promesas y símbolos del Antiguo Testamento no eran palabras y signos vacíos, sino que tenían fuerza y virtud divinas; en ellos estaba ocultamente presente la Iglesia como fuerza activa, aunque todavía no tenía su actual figura.

IV. Fases de la preparación

1. La preparación de la Iglesia se desarrolla en tres fases principales. Podemos hablar también de tres períodos de la prehistoria de la Iglesia. Coinciden con los grados del Antiguo Testamento: Alianza de Dios con Noé, la vocación de Abraham, la misión de Moisés. En la línea ascendente de alianzas que va de Noé a Moisés está prefigurada la Alianza que Dios quería hacer con los hombres llegada la plenitud de los tiempos. La intimidad de la alianza se expresa en el hecho de que el Antiguo Testamento hable a menudo de los desposorios entre Dios y el pueblo de la Alianza (cfr. § 8 de la Mariología).

La Alianza se funda en la iniciativa de Dios *(Gen.* 15, 9-18; 17, 2; *Ex.* 19, 4-6; 24, 5-8. 11; *Am.* 3, 2; 9, 7; *Os.* 2, 16-26; 11, 1;

2, 16, 3-14; *Gen.* 15, 5; 17, 4). Es un gracioso regalo al pueblo (cfr. *Ps.* 89, 4; *I Reg.* 3, 6; *Is.* 55, 3), que El ha escogido para socio suyo. Pero la alianza implica una obligación del pueblo. Sólo puede adorar a Yavé y debe observar su ley (Decálogo, libro de la Alianza, colección de *Ex.* 34, 11-26). Dios ha hecho grandes promesas a su pueblo (la tierra de Caná: *Gen.* 15, 7; 17, 8; *Jer.* 32, 22). Y le ha dado numerosa descendencia, pero espera de él fidelidad al pacto. Fué el amor la única razón de la alianza. Pero el amor de Dios tiene fuerza de mandato. Quien es llamado por Dios a la alianza no puede negarse a hacerla. Dios dirigió su llamada primero a un hombre determinado, pero a través de él a todo el pueblo. No obligó al pueblo, sino que respetó su libertad. El pueblo pudo rebelarse, de hecho, contra la alianza. El pueblo prefirió muchas veces la vida entregada a la naturaleza, con su encanto y magia, a la vida entregada a Dios. Justamente en la frecuente rebelión contra Dios se demuestra que los orígenes de la alianza no están en la profundidad del corazón humano, sino fuera del hombre, en Dios. La alianza no puede ser explicada ni psicológica, ni antropológica, ni históricamente, sino sólo teológicamente; es el modo en que Dios se hizo cargo del pueblo para darle bendición y salvación.

El cuidado de Dios para el pueblo implica la instauración de su reino en él, ya que el hombre sólo logra su auténtica existencia, cuando se entrega y somete a Dios. Dios no impidió la caída del pueblo ni su apartamiento, pero El permaneció fiel a la alianza y por medio de castigos llamó de nuevo al pueblo a la fidelidad prometida en la alianza. Los profetas enviados por El tenían la misión de interpretar las desgracias nacionales como juicios de Dios, despertar la conciencia del pueblo y moverle a conversión. La alianza viejotestamentaria está justamente caracterizada por las repetidas infidelidades del pueblo, por la llamada de Dios a penitencia, por la conversión del pueblo y por las nuevas y repetidas rebeldías.

Cada pacto de alianza atestiguado en el Antiguo Testamento apunta sobre sí mismo al grado próximo. Pero tampoco el último —el mosaico—es el final, sino que es a la vez cumplimiento y promesa. La alianza hecha con Noé logrará su figura definitiva y plena en lo que Isaías y el Apocalipsis de San Juan llaman el cielo nuevo y la tierra nueva (*Apoc.* 21, 1; 20, 11; 3, 12; 21, 2; *Is.* 65, 17; 66, 22; *II Pet.* 3, 13). Este estado definitivo está prefigurado en

la alianza del Antiguo Testamento, pero sólo se realiza activa y eficazmente por la venida de Cristo y por su obra.

Al principio la alianza del Antiguo Testamento no abarcaba más que un estrecho y limitado círculo, ya que había sido pactada entre Dios y el pueblo elegido por El; pero el pueblo tenía la promesa de que algún día abarcaría toda la tierra *(Gen.* 12, 2; 22, 18; *Is.* 42, 22; 52, 10; 54, 2).

2. Considerados en particular los distintos grados de la alianza debemos citar en primer lugar la alianza con Noé *(Gen.* 9, 8-17). Después del diluvio Dios pactó alianza con los hombres y con los animales, de que ya no habría más diluvios de allí en adelante, sino que se continuaría ininterrumpidamente el ritmo natural de siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche para bendición de los hombres. En el pacto con Noé Dios promete salud y salvación terrenas. El arcoiris debía ser garantía de la promesa divina *(Gen.* 9, 13. 17). En él se expresa que el cielo y la tierra seguirán estando unidos (véase el artículo *Regenbogen* en el *Bibel-Lexikon* de H. Haag, 1951, 1411). El grupo de justos salvados en el arca de Noé representaba un anteproyecto de la futura comunidad de Cristo. San Agustín nos dice: «En el símbolo del diluvio, en el que los justos fueron salvados en el arca, está profetizada la futura iglesia, que salva de la muerte de este mundo para su Rey y Dios por medio de Cristo y del misterio de la Cruz» *(De catechizandis rudibus,* 18). Los que fueron salvados en el arca representan el misterio de la futura iglesia, que flota sobre las olas del mundo y se salva del naufragio por la madera de la cruz *(Ibidem,* 27). Noé y su descendencia tenían que ser fieles a Dios y evitar sobre todo el derramamiento de sangre *(Gen.* 9, 4), porque la sangre era tenida por sede de la vida. Véase Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments* (1956) I 139-142.

El pacto con Noé deja abierta la cuestión de cómo seguirá la historia; logra figura concreta en la vocación de Abraham *(Gen.* 15, 7-21; 17, 3-8. 10-14). Abraham fué sacado por Dios de su círculo de vida y de cultura y enviado hacia un tenebroso futuro. Se le hacen tres promesas: le nacerá un hijo; será patriarca de un gran pueblo, del que saldrá el Salvador; a Abraham y a su pueblo les corresponderá un país. El pacto entre Dios y Abraham se funda en la iniciativa de Dios, pero sólo se verifica porque Abraham sigue la llamada de Dios. Por su obediencia y fe Abraham es el padre de

todos los creyentes. Quienes como él se entregan a Dios creyendo totalmente, serán para siempre sus verdaderos hijos *(Mt.* 3, 9; *Jo.* 8, 33. 40; *Rom.* 4, 2. 3. 9. 12. 16; *Gal.* 3, 6; 3, 14. 29; 4, 22; 11, 8. 17). El Dios de la alianza es para siempre el «Dios de Abraham». También el pacto con Abraham tiene su signo: la circuncisión.

Abraham se convierte en padre de muchos pueblos y como signo su antiguo nombre Abram es cambiado por el de Abraham *(Gen.* 17, 1-8). Abraham se convierte de hecho en padre de las doce tribus de Israel por medio de su nieto Jacob o Israel. El Dios de Abraham es también Dios de Isaac y Dios de Jacob y se llama también «el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob». En este nombre se expresa su obra en la historia sagrada. Los doce hijos de Jacob o Israel fueron Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín. De ellos descendió Israel organizada en doce tribus; por eso es llamada también generación de Israel *(1 Par.* 16, 13; *Neh.* 9, 2), casa de Israel *(Ex.* 16, 31; *Mt.* 8, 6), comunidad de los hijos de Israel *(Ex.* 12, 13; cfr. *Gen.* 32, 32; 36, 31; 45, 21; 46, 8; *Ex.* 1, 1. 7. 9. 13; 2, 23. 25; 3, 9). Véase Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments* (1956) 338-341.

Hay que subrayar el hecho de que los hijos de Jacob son doce. El número «doce» tenía en el antiguo Oriente un simbolismo especial, tal vez debido a que el año está dividido en doce meses. En el Antiguo Testamento le encontramos también en el número de los patriarcas y de las tribus descendientes de ellos *(Ex.* 24, 4), en los panes de la proposición *(Lev.* 24, 5) y en algunos sacrificios *(Num.* 7, 3. 84-89). Como las doce tribus descendientes de los doce patriarcas que constituían a Israel *(Gen.* 48, 7. 16. 24; *Ex.* 1, 9; 4, 22; 5, 2; 6, 5; *Jos.* 7, 15; *Jo.* 11, 39; *1 Sam.* 9, 9; *Jue.* 4, 7; *2 Para.* 9, 13; 12, 1; *1 Macab.* 1, 12. 21; *Mt.* 2, 8; *Lc.* 1, 54; *Act.* 4, 10; *Rom.* 11, 2; *Eph.* 2, 12) prefiguran el neotestamentario pueblo de Dios fundado sobre los doce apóstoles, el número «doce» tiene significación histórico-salvadora. Le encontraremos también muchas veces en el Nuevo Testamento (cfr. Cl. Scheld, o. c., 179-180).

El pacto con Abraham fué recogido, continuado y terminado de hacer en la vocación de Moisés, que había nacido en Egipto de una de las doce tribus, a saber, de la tribu de Leví *(Ex.* 2; véanse los datos informativos del *Bibel-Lexikon* de H. Haag, 1160-1169). Moisés recibió la misión de liberar a las tribus de Israel de la esclavitud de los egipcios y llevarles hasta la tierra prometida a Abraham.

También aquí tiene Dios la iniciativa. Pero para que la voluntad de Dios se cumpliera, tuvo que actuar el encargado y enviado por El. Moisés fué el mediador de las enseñanzas y auxilios que Dios daba al pueblo de Israel. Para que el pueblo se pusiera a disposición de Moisés tuvo que superar por una parte la pereza y holganza, el miedo y desconfianza de Israel, y por otra la resistencia de los egipcios. Por mandato expreso de Dios—transmitido por medio de Moisés—el pueblo se puso en marcha. La descendencia de Abraham se convierte en pueblo de Dios que peregrina por el desierto. Las tribus sacadas por Moisés de Egipto sintieron la insegura vida del desierto como una difícil exigencia. Volvieron a anhelar la vida esclavizada pero segura de Egipto. Cuando supieron que tenían que elegir entre la seguridad y la libertad, quisieron escoger la seguridad. Continuamente se rebelan contra Moisés. Muchas veces fué necesaria la intervención de Dios, para que se continuara lo empezado (*Ex.* 3-18). Entre los lugares del desierto adquiere simbolismo especial el monte Sinaí, llamado Horeb en el Deuteronomio. En este monte fué hecha y sellada la alianza entre Dios y el pueblo; la misma alianza hecha antes con Moisés se hace ahora con todo el pueblo. Dios dió la ley de la alianza bajo la forma del decálogo (*Ex.* 20, 2-17) y de los preceptos o ritos cultuales (*Ex.* 34). La alianza se hizo entre truenos y relámpagos (*Ex.* 9, 16-19; 20, 18; 24, 17) y rociando con sangre de animales el altar levantado por Moisés (*Ex.* 24, 3-8). Se añadió el banquete de la alianza (*Ex.* 24, 1. 9-11).

La alianza viejotestamentaria que logra su punto culminante en el monte de Sinaí, es confirmada por Dios en la alianza con David y su casa (*II Sam.* 23, 5; 7, 8. 17; *Ps.* 89, 4; *Is.* 16, 5) y con la tribu sacerdotal (*Jer.* 33, 20-22; *Deut.* 33, 9; *Num.* 18, 19). Toda la historia de la humanidad y sobre todo la de Israel es así representada como realización del eterno plan divino de salvación y como prehistoria de la Iglesia de Cristo (véase el artículo *Bund* en el *Bibel-Lexikon* de H. Haag, 267-277).

V. Israel, pueblo de Dios

1. La alianza constituye a Israel en pueblo. Al narrar lo ocurrido en el Sinaí se dice: «Subió Moisés a Dios, y Yavé le llamó desde lo alto de la montaña, diciendo: «Habla así a la casa de

Jacob, di esto a los hijos de Israel: «Vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra», pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Tales son las palabras que has de decir a los hijos de Israel.»

Moisés vino, y llamó a los ancianos de Israel, y les expuso todas estas palabras, como Yavé se lo había mandado. El pueblo todo entero respondió: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yavé.» Moisés fué a transmitir a Yavé las palabras del pueblo» *(Ex.* 19, 3-8). Según este texto Israel es especial propiedad de Dios entre todos los pueblos. Pero Yavé exige que el pueblo sea digno de su vocación. De aquí en adelante Yavé es el rey de las tribus de Israel *(Deut.* 33, 15), que se reúnen en torno a El como alrededor de su bandera *(Ex.* 17, 15) y son continuamente guiadas y protegidas por Yavé *(Ex.* 13, 17. 21; 33, 14-17; *Num.* 10, 45). Es cierto que el pueblo israelita fué acuñado por el parentesco de sangre y por la historia, pero eso no es más que el presupuesto de su verdadera figura recibida por una especial intervención de Dios en la historia. Dios es el verdadero fundador de este pueblo, ya que desciende de Abraham, llamado por Dios, y recibe su verdadera estructura en el Sinaí y en la continua orientación que Dios le da. Dios es Dios de todos los pueblos *(Rom.* 3, 29), porque es creador de todos los pueblos *(Act.* 17, 24), pero creó y eligió el pueblo de Israel de un modo especial del que ningún otro pueblo puede gloriarse *(Rom.* 9, 11; 11, 28; *Act.* 13, 17); por tanto, es suyo, es el pueblo de Yavé *(Num.* 11, 29; 17, 6; *Deut.* 27, 9; *I Sam.* 2, 24; *II Sam.* 1, 12; *Deut.* 22, 43; *Ps.* 29, 13; *Ex.* 3, 10). El pueblo es la Israel de Yavé *(Ex.* 6, 7; *Lev.* 26, 12; *II Sam.* 7, 24; *Jer.* 11, 4; *Ez.* 34, 30; *Ps.* 35, 7). Los demás pueblos son llamados no-pueblos *(Deut.* 32, 21). Todo el libro del Deuteronomio es una teología del pueblo de Dios. La diferencia entre el pueblo de Dios y el no-pueblo es expresada filológicamente incluso, ya que el primero es llamado *am* hasta casi los comienzos del Nuevo Testamento, mientras que el segundo es llamado *gojim* (pagano). En los Setenta *am* es traducido por *laos (Ecl.* 46, 7; *Sab.* 18, 13) y el término *gojim* es traducido por *ethne.* En el Nuevo Testamento —salvo raras excepciones—se conserva la nomenclatura del Antiguo Testamento.

2. El pueblo de Israel pudo llamarse justamente hijo de Dios (*Ex.* 4, 22; *Os.* 11, 1; *Jer.* 31, 9. 20; *Ps.* 80, 16; *Rom.* 9, 4; *Lc.* 1, 54; *Mt.* 8, 12; *Mc.* 13, 28). Israel es la viña o la vid del Señor (*Os.* 10, 11; *Jer.* 2, 21; *Ps.* 80, 9), el rebaño del Señor (*Is.* 40, 11; *Jer.* 32, 2; *Ez.* 34), la esposa de Dios (*Os.* 1-3; *Jer.* 2, 2. 32; 3, 1; *Is.* 54, 5; *Ez.* 16, 23). Dios conoció al pueblo de Israel y le amó y le regaló con su misericordia (*Rom.* 2, 2; 9, 15). El pueblo ha recibido de El los dones de gracia y la vocación (*Rom.* 9, 4; 11, 29). A él fueron confiadas las palabras de Dios (*Rom.* 3, 1; *Lc.* 1, 70; *Hebr.* 1, 1). Israel recibió la ley en la que tiene la forma de la verdad y del conocimiento (*Rom.* 2, 20). El pueblo fué distinguido por la presencia de Dios en su centro. «El poder de la presencia de Dios que en tal manifestación reúne en sí visible y perceptiblemente los hombres y las cosas, y desde esa reunión dispone de sus destinos y, por tanto, del destino de los pueblos» fué sólo concedido al pueblo de Israel (*Ex.* 33, 19-23; 16, 10; 24, 16; 29, 43; 40, 34-38; *Lev.* 9, 6. 22; *III Reg.* 8, 10-66; *Is.* 6, 1-7; *Ez.* 1, 28; *II Para.* 7, 1-7). Cfr. H. Schlier, *Das Mysterium Israels*, en: «Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge» (1956) 232-244, especialmente 234.

3. Como el pueblo ha sido elegido por Dios (*Deut.* 4, 37; 7, 6; 10, 15; 14, 2; *I Reg.* 3, 8; *Ps.* 135, 4; 105, 6. 43; 106, 5; 135, 4; *Is.* 14, 1; 41, 8; 43, 10; 44, 1; 49, 7; 65, 9. 15. 22), como es el pueblo de los santos que conocen a Yavé, invocan su nombre y confían en él (*Ps.* 34, 10; *Dan.* 8, 24), tiene también la tarea de vivir conforme a ese su carácter. Su culto es la respuesta a las promesas que Dios le da. «El culto es un acontecer creador en la antigua Israel, mediante el cual es actualizada la salvación histórica y escatológica e Israel es creado como pueblo de Dios» (N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (194) 272). El cumplimiento de la ley es expresión del amor en que Dios le llamó. Esto significa que el pueblo no puede vivir como cualquier otro pueblo, sino sólo en el nombre de Dios. En cuanto pueblo propio de Yavé (*Deut.* 7, 6; 14, 2; 26, 18; 9, 26; 32, 9; *Is.* 19, 25), el sentido de su existencia sólo se justifica, si reconoce a Yavé como Señor en amor y obediencia. Este es el verdadero sentido de su existencia. En consecuencia, todo lo que el pueblo es y debe ser lo es en el culto, ya que en el culto hace lo que le corresponde hacer. En el culto realiza la existencia que Dios le ha dado. El pueblo tiene que estar al servicio del honor de Dios;

debe cuidarlo en el centro de su propio ser y frente a los demás pueblos. Su cuidado principal no es—como para los demás pueblos—la grandeza política y la riqueza económica. Según eso debe realizar un orden de vida distinto del de los demás pueblos; está determinado por el orden de la alianza que Dios le ha concedido. Cumpliendo ese orden de vida se aproxima cada vez más al estado en que Dios y su justicia y amor reinan en el pueblo y sobre el pueblo y en que el pueblo logra su verdadera existencia. Será tanto más él mismo, cuanto más reconozca la majestad de Dios.

4. Al principio el pueblo de Dios es una comunidad nacional. La elección de Dios vale para él y no para otro. Pero le inhiere el carácter de apertura: está abierto para recibir a otros hombres. Los extranjeros pueden ser admitidos en Israel si se adaptan a las características israelitas, más en concreto, al orden de vida determinado por Dios en la alianza. La razón es que el pueblo de la alianza representa a los demás pueblos; está en lugar de todos y todos deben llegar a ser lo que él ha llegado a ser por misteriosa determinación divina: pueblo de Dios. Es lo que se expresa en las palabras que Pedro pronunció, según los *Hechos de los Apóstoles*, apoyándose en la promesa hecha a Abraham: «Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abraham: «en tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra» (*Act.* 3, 25; cfr. *Gen.* 12, 3; *Rom.* 4; *Gal.* 3; *Eph.* 2, 12; *Act.* 7, 17; *Hebr.* 6, 13).

VI. La promesa de una nueva alianza

1. Como ya hemos dicho, al pueblo elegido le fué difícil hacer lo que debía: vivir en nombre de Dios. Continuamente intentó configurar su existencia conforme a las tendencias de su naturaleza, de su «bios», a imitación de los pueblos paganos de su entorno. Los profetas enviados por Dios tuvieron que llamar repetidamente al pueblo a que fuera fiel a la alianza, pero a la vez profetizaban un orden nuevo. Jeremías profetizó: «Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto. Ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esa será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra

de Yavé: «Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados» *(Jer.* 31, 31-34). En la misma dirección apunta la visión de Daniel antes citada. El profeta ve hundirse los cuatro reinos de animales (cap. 7). Los animales son símbolo de poder y violencia y a la vez de la humanidad. El profeta vió el animal más terrible «que hacía guerra a los santos y los vencía, hasta que vino el anciano de muchos días y se hizo justicia a los santos del Altísimo y llegó el tiempo en que los santos se apoderaron del reino» *(Dan.* 7, 21-22). «Dará el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno y le servirán y obedecerán todos los señoríos» *(Dan.* 7, 27). «Seguía yo mirando en la visión nocturna y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fué presentado a éste. Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» *(Dan.* 7, 13-14). En su visión contempla Daniel cómo surge un reino poderoso y humano. Su representante es el «hijo del hombre». ¿Cuándo ha aparecido este reino? ¿Quién es ese hijo del hombre? El Nuevo Testamento dice: es Cristo que vino del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Pues Cristo vino para asegurar las promesas hechas a los padres *(Rom.* 15, 8; *Eph.* 3, 6; *Gal.* 5, 13; *Mc.* 1, 15; *Act.* 2, 36; 13, 32; 26, 16; *Hebr.* 8, 8).

2. Pero cuando irrumpió el tiempo nuevo prefigurado y preparado en el Antiguo Testamento y caracterizado por la venida de Cristo, no fué ni entendido ni aceptado por los portadores del viejotestamentario pueblo de Dios; rechazaron a Jesucristo, el tanto tiempo prometido y por fin llegado, el revelador y cumplidor del tiempo nuevo, del tiempo de la salvación, que les fué profetizado en cada fase de su alianza; rechazaron a Cristo en quien el Padre supera y cumple todas sus anteriores autorrevelaciones. Ya no podían seguir siendo los socios de la alianza de Dios con los hombres ni los portadores de la revelación de Dios ocurrida en la alianza. Al rechazar a Cristo renunciaron a su propia historia, a los

fundamentos de su existencia en cuanto pueblo de Dios. Por eso se condenaron ellos mismos *(Rom.* 9, 31-33; 10, 2; 11, 7-10). Hasta la llegada de Cristo su historia permaneció abierta hacia una nueva y definitiva figura de alianza; estaba justamente ordenada a esta forma perfecta; por tanto, estaba inconclusa mientras no apareciera el Mesías prometido y prefigurado en los distintos grados de la alianza. Al rechazar al Mesías enviado por Dios, contravino su propia ley de vida hasta el punto que desde entonces no pudo vivir según el sentido de existencia que Dios le había dado. Pero no podía morir, porque las actas de Dios sobre este pueblo no están todavía cerradas (E. Stauffer, *Theologie des NT*, 1948, 4.ª ed., 167-171). La enemistad contra Dios repetida en la historia de Israel de generación en generación se concentró al fin en el odio mortal contra aquel en que Dios daba y exigía todo, en quien vino a su pueblo. La consecuencia fué que el pueblo se obcecó y endureció, que se portó con su propia historia como que no fuera el pueblo elegido, sino como un pueblo al estilo de los paganos. Sólo así pudo ocurrir que gritara: no tenemos más rey que el César *(Jo.* 19, 15). Pero sigue siendo realidad que el Mesías prometido por Dios desciende de Israel y, por tanto, Israel sigue siendo singular entre todos los pueblos *(Rom.* 9, 5; 15, 18). El Mesías es hijo de David y de la progenie de Abraham *(Rom.* 1, 3; *Gal.* 3, 16). Según su existencia terrena pertenece a Israel. El pueblo tiene la palabra y las promesas; a él pertenecen los padres *(Rom.* 9, 4-6). Además al crucificar a Cristo realizaron el plan divino de salvación sin saberlo y sin quererlo. La muerte de Jesús ocurrió representativamente por Israel y por toda la humanidad *(Gal.* 3, 13; *I Cor.* 11, 24; *II Cor.* 5, 14, 21; *Rom.* 5, 6-8; 8, 34). Según San Pablo, Israel sigue teniendo suma importancia para la humanidad *(Gal.* 3, 13; 4, 5). La cruz de Cristo es la salvación y, por tanto, el complemento escatológico de la liberación de las manos de los egipcios *(Rom.* 3, 24; *I Cor.* 1, 30; *Col.* 1, 13). Desde que Cristo vino el pueblo de Israel existe en contradicción consigo mismo. Ya no puede ser lo que tuvo que ser para que su vida tuviera sentido: no puede ser portador de la alianza de Dios. Pero tampoco puede abrirse a los demás pueblos.

3. Como los planes de Dios son irrevocables, la promesa hecha a Abraham no podía ser ilusoria por culpa de la rebelión del pueblo de Dios. La palabra de Dios no es caduca ni ilusoria *(Rom.* 9, 6). La infidelidad de Israel no puede vencer la fidelidad de Dios

(*Rom.* 3, 3; 11, 29). La alianza debía ser transmitida a través de la historia y llevada hasta la meta prevista por Dios. Debía, pues, ser creado un nuevo pueblo de Dios que se hiciera cargo de la misión histórica de Israel; debía heredar las promesas viejotestamentarias y recibir la plenitud concedida en Cristo. Como debía recoger y transmitir la vocación concedida a Abraham, es la verdadera progenie de Abraham, la descendencia de Abraham en el espíritu (cfr. § 166 b, II, A y B). El Israel carnal fué disuelto por el Israel del espíritu. Dios llamó a los paganos, pero los paganos y gentiles fueron llamados a la alianza de Dios que empezó con Abraham y fué sellada por Moisés. El Dios que los llamaba era el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (*Mc.* 12, 26). Los gentiles del este y del oeste, del norte y del sur, se sentarán a la mesa en el reino de Dios con Abraham, Isaac y Jacob (*Mt.* 8, 11; *Lc.* 13, 28). La salvación no volverá a depender de la pertenencia a un pueblo. Hasta entonces había una línea de separación entre los pueblos («pueblo»—«no-pueblo»); desde ahora la alianza de separación correrá entre bautizados y no bautizados; será borrada la separación entre los nacidos judíos y los nacidos gentiles. Pero no todo el Antiguo pueblo de Dios quebrantó la alianza; quedó un resto (*Rom.* 9; *Is.* 10, 22; 1, 9; 8, 14; 28, 16; cfr. *Os.* 2, 25; 2, 1). Este resto del antiguo pueblo de Dios y los gentiles llamados ahora desde más allá de las fronteras del antiguo pueblo elegido, formarán el nuevo pueblo de Dios. Y así se logra que no se rompa la relación con la alianza que Dios hizo con Abraham y Moisés. Tal relación está determinada por dos momentos: porque la elección y misión sigue igual por parte de Dios, y porque queda un resto del antiguo pueblo elegido. Pero a la vez hay una gran diferencia entre la antigua y la nueva alianza; también la diferencia está determinada por dos hechos: por la vocación de los gentiles y porque la antigua alianza se cumple en Cristo. Por eso es creada una nueva realidad salvadora: la vida en el Espíritu Santo (cfr. *Jo.* 7, 39; *2 Cor.* 5, 17). Ya no tiene validez la antigua ley cultual (*Gal.* 5, 6). A la vez el nuevo orden se caracteriza por romper la unidad de la vida política y religiosa, unidad que era característica y típica del antiguo pueblo de Dios (E. Brunner, *o. c.*, 22). La discontinuidad está penetrada de continuidad ya que es el mismo amor de Dios el que se vuelve a los hombres en todos los grados de la alianza. El neotestamentario pueblo de Dios es la Iglesia.

4. Puede surgir la cuestión de si existiría la Iglesia, si el antiguo pueblo de Cristo no hubiera negado a Cristo. La cuestión debe ser respondida negativamente. Por tanto, presupuesto de la Iglesia es la infidelidad (infidelitas) de Israel. Israel tiene al menos un papel negativo en la existencia de la Iglesia. Pero desempeña también un papel positivo, ya que toda la herencia del Antiguo Testamento fluye a la Iglesia y sobre todo, porque la plenitud de la Iglesia está condicionada a la conversión del antiguo pueblo de Dios. Más tarde estudiaremos este tema.

No se puede entender el nuevo pueblo de Dios prescindiendo de Israel. Quien niega la diferencia entre ambos se obstina en permanecer en el grado de salvación superado por la entrada de Dios en la historia; vive, por tanto, de una idea anticuada: es retrógrado, es judaísta o hablando en términos de San Juan «judío»; es hereje en cuanto que de la totalidad de la Revelación sólo tiene en cuenta los estadios preparatorios y rechazan el grado de plenitud. Pero quien a la inversa niega la recíproca pertenencia de ambos Testamentos cae en la herejía de Marción que opuso el Antiguo al Nuevo Testamento y el Dios de la antigua Alianza al Dios de la nueva; esta herejía es algo así como cortar las raíces del árbol. La tesis de Marción fué recogida por el teólogo protestante A. Harnack.

Dice A. Harnack en su obra *Marción* (1924, 2.ª ed.), 127-222: «rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II era una falta que la gran Iglesia condenó con toda razón; conservarlo en el siglo XVI era un destino al que no pudo sustraerse la Reforma; pero conservarla como documento canónico dentro del protestantismo es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica. Hacer tabla rasa y honrar la verdad en la profesión de fe y en la enseñanza es lo que se exige hoy—ya casi demasiado tarde—en el protestantismo». Cfr. H. Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zum Gegenwart*, Neukirchen bei Moers, 1956.

Dios cumplió la alianza y creó para portador de ella un nuevo pueblo de Dios por medio de su plenipotenciario, por medio de su Hijo encarnado Jesucristo.

§ 167 c

Fundación de la Iglesia por Jesucristo (Causalidad cristológica)

APARTADO 1.°

DOCTRINA DE LA IGLESIA

En su fe en Cristo la Iglesia confiesa que fué creada por Jesucristo. Esta verdad es contenido tanto del magisterio ordinario, como de una serie de definiciones del magisterio extraordinario. Es presupuesta en las decisiones en que se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación, de la infalibilidad del magisterio eclesiástico y, sobre todo, al hablar del primado y de la infalibilidad del Papa.

Vamos a citar algunos textos. En el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia de Cristo que elaboraron los teólogos del Concilio Vaticano para presentarlo a la aprobación de los reunidos, se acentúa la fundación de la Iglesia por Cristo. Aunque el proyecto no es documento oficial del magisterio de la Iglesia, tiene gran importancia, porque ha sido en gran parte el fundamento del estudio dogmático de la doctrina de la Iglesia. Dice literalmente el texto: «Esta Iglesia que El (Cristo) adquirió con su sangre, que ha amado desde la eternidad como única Esposa elegida, ha sido fundada e instituída por Cristo mismo, autor y cumplidor de nuestra fe. El mandó que, reunida de entre toda criatura, adoctrinada y dirigida por los Apóstoles y sus sucesores en todo el mundo e inacabablemente hasta la consumación del mundo, fuera un santo pueblo, un pueblo agradable a Dios, celoso de buenas obras. Pues no es el sentido de la ley evangélica, que cada uno de por sí y sin vínculos de comunidad adore al Padre como verdadero adorador en espíritu y en verdad. Sino que nuestro Salvador quiso unir su religión a la comunidad instituída por El, de manera que la religión estuviera unida a ella y como crecida en ella, y fuera de ella no hubiera ninguna verdadera religión de Cristo.

Nosotros enseñamos y declaramos que la Iglesia tiene todas las propiedades de una verdadera sociedad. Cristo no dejó tras de sí

esta sociedad indeterminada o sin forma fija. Sino que El mismo le dió la existencia y su voluntad determinó también su forma de existencia y le dió la constitución. La Iglesia no es miembro o parte de cualquiera otra sociedad, ni está mezclada con ninguna otra. Es tan perfecta en sí misma, que se distingue de todas las comunidades humanas y las supera en gran medida. Procede del manantial inagotable de la misericordia de Dios Padre; con esforzado trabajo puso sus fundamentos el Verbo encarnado; fué perfeccionada en el Espíritu Santo. El Espíritu fué primero derramado en abundante plenitud sobre los Apóstoles y en sobreabundancia se derramó continuamente sobre los hijos aceptados para el estado de adopción; y así, iluminados por su luz, con una sola fe en el corazón, debían ser adictos a Dios y estar unidos entre sí; debían llevar en sus corazones la prenda de su herencia, apartarse de los carnales deseos del mundo lujurioso y corrompido y, fortalecidos por una bienaventurada y común esperanza, anhelar la eterna gloria de Dios. Así asegurarán su vocación y elección con sus buenas obras (*II Pet.* 1, 10). Ahora bien, como los hombres aumentan en la Iglesia estos bienes y riquezas por obra del Espíritu Santo, y son juntados en unidad por este vínculo del Espíritu Santo, la Iglesia es una comunidad en el Espíritu y de orden totalmente espiritual.

Para dar existencia duradera a la obra santificadora de la Redención, el Pastor eterno y Obispo de nuestras almas decidió edificar la santa Iglesia. En ella deben estar reunidos todos los creyentes como en la casa del Dios vivo por el vínculo de una sola fe y de un solo amor. Por eso rezó al Padre antes de ser glorificado, no sólo por los Apóstoles, sino por todos los que por su palabra creyeran en El: que todos sean uno, como el Hijo mismo y el Padre son uno (*Jo.* 17, 20). Del mismo modo que envió a los Apóstoles, elegidos de entre el mundo, como su Padre le había enviado, también según su voluntad tendría que haber en su Iglesia pastores y maestros hasta la consumación del tiempo. Pero para que el oficio episcopal mismo fuera uno e indiviso y para que todo el rebaño de los creyentes permaneciera en la unidad de la fe y de la comunidad por los sacerdotes unidos entre sí, Cristo puso a San Pedro a la cabeza de los demás Apóstoles y constituyó en él el punto de partida eternamente duradero y el fundamento visible de esta doble unidad. Sobre su solidez debía ser edificado el templo eterno, y la alta iglesia elevada hasta el cielo debía levantarse en la fuerza de esta fe.

De día en día las puertas del infierno atacan con más odio y

desde todas partes contra los cimientos de la Iglesia, puestos por Dios, para, si fuera posible, destruirla. Y así tenemos por necesario, de acuerdo con el Santo Concilio y para protección del rebaño católico, para su incolumidad y aumento, el proponer como verdad de fe a todos los creyentes, según la fe antigua e inmutable, la doctrina de la institución, eterna duración y naturaleza del santo primado apostólico, en la que se apoya la fuerza y solidez de toda la Iglesia, y el rechazar y condenar los errores opuestos, tan perjudiciales para el rebaño del Señor.»

En la condenación del Modernismo hecha por Pío X (1907) es condenada la siguiente proposición: «Fué ajeno a la mente de Cristo constituir la Iglesia como sociedad que había de durar por una larga serie de siglos por la tierra; más bien en la mente de Cristo, el reino del cielo estaba a punto de llegar juntamente con el fin del mundo» (D. 2025). El mismo sentido tiene condenar la proposición siguiente: «Los dogmas, los sacramentos y la jerarquía tanto en su noción como en su realidad, no son sino interpretaciones y desenvolvimientos de la inteligencia cristiana que por externos acrecentamientos aumentaron y perfeccionaron el exiguo germen oculto en el Evangelio» (D. 2054). En el juramento antimodernista que Pío X mandó hacer a todo el clero el año 1910, se dice: «Creo igualmente con fe firme que la Iglesia, guardaina y maestra de la palabra revelada, fué próxima y directamente instituída por el mismo, verdadero e histórico, Cristo, mientras vivía entre nosotros y que fué edificada sobre Pedro, príncipe de la jerarquía apostólica y sus sucesores para siempre» (D. 2145).

Vamos a investigar la fundación de la Iglesia a la luz del testimonio de la Escritura; según este testimonio Cristo crea la Iglesia en una acción gradual; el primer grado es la fundamentación, el segundo es la institución de la Iglesia.

APARTADO 2.°

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA E HISTORICO-SALVADORA DE LA IGLESIA POR LA ENCARNACION, MUERTE Y RESURRECCION

I. La encarnación en cuanto fundamento de la Iglesia

1. Cristo se hizo patriarca de una humanidad nueva. San Pablo expresa este hecho diciendo que Cristo fué el segundo Adán. El primer Adán es padre de todo género humano, incluso de Jesús (*Lc.* 3, 38). San Pablo llama a Adán el primer hombre y a Cristo el segundo Adán o último hombre (*1 Cor.* 15, 22; 15, 45. 47; *Rom.* 5, 12-23). El primer Adán por su pecado se convirtió en padre de la humanidad caída en poder del pecado y de la muerte. Por su muerte y resurrección Cristo se convirtió en padre de una humanidad libre de la muerte y del pecado, de Satán y de la ley. Reconcilió con Dios al hombre pecador y le dió acceso al Padre, poniendo en contacto a Dios y a los hombres (cfr. O. Kuss, *Comentario a Rom. 5, 12-21. Die Adam-Christus Parallele exegetisch und biblisch untersucht*, Ohlau 1930. Idem, *Der Römerbrief*, traduc. y comentario (1957) 241-272. Vitti, *Christus-Adam*, en: «Biblica» 7 (1926) 121-135; 270-285; 384-401.

Al nuevo Adán pertenece una humanidad nueva. A los primeros cristianos no les fué fácil encontrar el nombre para la nueva humanidad que no se identificaba ni por el antiguo pueblo de Dios ni con los gentiles, que no era, por tanto, ninguno de los grupos en que San Pablo dividía la humanidad. Es un proceso filológico apasionante e instructivo el que siguen los cristianos para crear la terminología en que puedan expresar lo nuevo de forma que no pueda confundirse con lo anterior. No necesitamos más que pensar en la palabra «adelphos», «frater», «hermano», que originariamente no significa más que un parentesco de sangre y de la que en los antiguos escritos se dice con insistencia que no se usa en ese sentido, sino en el sentido de una espiritual unión.

En la realidad de la nueva humanidad fundada por Cristo sintieron con tal fuerza lo nuevo que no pudieron referirse ni a los judíos ni a los gentiles. La nueva humanidad, caracterizada por estar bajo

el dominio de Dios (Evangelios sinópticos), por participar de la verdadera y auténtica vida (Evangelio de San Juan), por ser una nueva creación (San Pablo), era distinta de los dos grupos dichos. Por eso se la llama con frecuencia tercera generación (cfr. Aristides, *Apol.* 2; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4.ª ed., 1924) 262-267). K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick dureh die christlich-antike Begegnung* (1939). Idem, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, en: «Pisciculi». Festschrift Fr. J. Dölger (1939) 192-219. Chr. Mohrmann, *Die Rolle des Lateins ind der Kirche des Westers*, en: «Theologische Revue» 52 (1956) 1-18.

2. Según la doctrina de los Padres, Cristo no es sólo padre de una humanidad nueva, sino que tal humanidad nueva es dada en El. El es el hombre nuevo, querido por Dios en quien se realizan el reino de Dios, la vida verdadera y auténtica, y la nueva creación.

La humanidad que crea mediante su muerte y resurrección y enviando al Espíritu Santo, se hace presente en la historia en Cristo; él es su prototipo. Esta ley vale del todo aplicada a Cristo resucitado; en El se cumple la antigua alianza.

Esta tesis fundamentada por San Pablo y difundida en la época patrística está en relación con la idea—defendida por muchos teólogos de la antigua Iglesia—de que Cristo había asumido al hombre (teoría de la «assumptio»). Esta teoría fué elaborada por los Padres en conexión con el testimonio de la epístola a los Romanos y continuando la cristología de las epístolas a los efesios y a los colosenses. Empieza en San Ireneo y se hizo casi patrimonio común de la Iglesia antigua. La encontramos, por ejemplo, en Melito de Sardes, Metodio de Olimpio, en los Padres capadocios, en San Cipriano y hasta en San Agustín. El cuerpo de Cristo—el cuerpo de Cristo histórico—es ya, según esta teología, la comunidad de la Iglesia en un sentido real. La Iglesia por su parte no es más que el desarrollo temporal de lo implicado en él (cfr. San Cipriano, *Carta* 5, 3; 38, 1; 60, 2; *De lapsis* 6). Esta opinión está claramente soportada y fundada en una teoría filosófica: la idea de que la unidad de todas las esencias concretas tiene que ser considerada como realidad ideal y como individuo totalitario. Tal vez sea un tributo pagado al gnosticismo por la comprensión conceptual de lo que es la verdad y debe decirse: que Cristo está en estrecha relación con todos los hombres.

que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo. Citemos a San Agustín; dice en un sermón sobre el Evangelio de San Juan (120, 2): «Uno de los soldados abrió su corazón con una lanza y al momentó manó sangre y agua» (*Jo.* 19, 45). El evangelista usó cuidadosamente las palabras y no dijo «traspasó» o «hirió su costado», sino «abrió»; para que al momento se abrieran las puertas de la vida, por las que se derramaran los sacramentos de la Iglesia, sin las que no se puede entrar en la verdadera vida. Fué derramada la sangre para perdón de los pecados, el agua suavizó el cáliz salvador; es a la vez baño y bebida. Prefiguración de esto fué la puerta que Noé hizo en el arca, por la que entraron los animales liberados del diluvio, símbolos de la Iglesia. Por la Iglesia fué formada la primera mujer del costado del dormido Adán y llamada vida y madre de vivientes. Pues significa gran bien antes del pecado. Aquí dormía el segundo Adán con la cabeza inclinada sobre la cruz, para que le fuera formada una esposa de lo que fluyó de su costado. ¡Oh muerte por la que viven los muertos! ¿Qué cosa hay más pura que la sangre y qué más saludable que la herida?» Véanse los textos en S. Tromp, SJ, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, en: «Gregorianum» 13 (1932) 489-527.

Toda la eclesiología está cristológicamente caracterizada y toda la cristología debe ser explicada en torno a la Iglesia. Podemos también decir que sólo el conjunto de cristología y soteriología hace comprensible la Iglesia. Uno sólo de estos aspectos daría de por sí una imagen incompleta y torcida. La eclesiología no puede ser fundamentada ni sólo sobre la teología del Espíritu, ni sobre la exclusiva teología de la cruz. Quien tal hiciera separaría una parte del conjunto y caería en «herejía». El peligro es grande porque siempre es difícil para el entendimiento humano ver en unidad la muerte y la vida, el Viernes Santo y la Pascua, la encarnación y la venida del Espíritu Santo, el principio y el fin, los comienzos y la plenitud. Si pensamos que el fundamento de la Iglesia es toda la vida de Jesús—desde su concepción hasta su misión del Espíritu Santo—, veremos que es mejor hablar de fundamento ontológico-dinámico que de fundamento ontológico solamente.

2. Podemos continuar y desarrollar esta reflexión de la manera siguiente: durante su vida terrena Cristo se dirigió en general sólo a su pueblo (§ 163). Aquí se ve todavía cierta solidaridad de sangre, superada sin duda por la vocación divina y por la elección del

pueblo. Al resucitar Cristo se hace Señor y Mesías para todos. En la Resurrección se reveló el final de la existencia de Cristo en la carne; la vida de resurrección no es ya vida en forma fisiológica, sino vida en el espíritu de Dios *(II Cor.* 3, 18). En la resurrección y ascensión es superada la ley. Esto significaba una liberación de las ataduras de la comunidad natural de la sangre. La vida resucitada de Cristo trasciende lo puramente biológico. La resurrección era, pues, presupuesto de que podía nacer una comunidad formada y asegurada en el Espíritu Santo, más allá de todas las comunidades naturales. (Cfr. *Act.* 2, 33. 36; 3, 19. 26; *Mt.* 28, 19; *Phil.* 2, 9; *Eph.* 1, 20; 2, 14; *I Tim.* 6, 15; *Apoc.* 1, 5; 5, 9; 12, 5; 19, 5. 16.) La situación creada por la resurrección puso a Cristo en estado de dar el encargo de que sus discípulos llevaran el Evangelio más allá de las fronteras de su pueblo, hasta los límites del mundo y le predicaran a todos, es decir, le puso en estado de fundar la nueva comunidad en el espíritu, formada por la reunión de todos los pueblos *(Mt.* 28, 18-20).

3. La Iglesia tiene, por tanto, como base la encarnación, muerte de cruz, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo. Y viceversa: por medio de la Iglesia del neotestamentario pueblo de Dios, Cristo se integra en la plenitud que debía lograr según la eterna economía del Padre celestial. Aquí se muestra la estrecha y hasta insoluble solidaridad de ambos. Sería, sin embargo, una interpretación errónea decir que la Iglesia no es más que el desarrollo orgánico de Cristo. Sería también un error teológico entender y hacer la eclesiología como un puro desarrollo de la cristología. En esto hay que dar la razón a Koster *(Die Ekklesiologie im Werden,* 1940). Cristo y la Iglesia son más que Cristo solo. La fórmula *solus Christus* no es evangélica, como tampoco lo es la fórmula *sola gratia.* Quien entendiera así la Iglesia caería en una especie de panteísmo cristológico. Más tarde estudiaremos qué es lo que se entiende más en concreto por la fórmula «Cristo y la Iglesia». Entonces veremos que, aunque no se trata de dos términos independientes, el pancristismo ontológico o dinámico en el sentido del *solus Christus* de los protestantes debe ser condenado.

4. Todavía debemos salir al paso de un eventual malentendido. Cuando decimos que la encarnación, muerte, resurrección, ascensión y venida del Espíritu Santo son el fundamento de la Iglesia, cuando

suponemos una fundamentación metafísica e histórico-salvadora de la Iglesia no pretendemos hacer creer que la Iglesia surge por sí misma conforme a las leyes del crecimiento histórico y sin intervención de la voluntad de Cristo. Contradice el testimonio de la Sagrada Escritura la afirmación hecha a veces por la teología protestante de que Cristo no constituyó a los apóstoles en Iglesia, pero que la idea de Iglesia estaba profundamente fundamentada en la obra de Cristo. El hecho de que se constituyera la Iglesia no se debería a una disposición de Cristo, sino al hecho de su resurrección y misión del Espíritu Santo que habría unido a los discípulos. Así piensa, por ejemplo, Nils Alstrup Dahl *(Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kircehenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, 166).

En las páginas 276-278 resume su teoría sobre el nacimiento de la Iglesia. Como el texto es típico para muchos autores protestantes, vamos a transcribirlo: «De todo esto resulta que el nacimiento de la Iglesia y de su idea no puede imaginarse sin Cristo. No cambia la situación el hecho de que en Cristo apenas tenga ningún papel la idea de Iglesia, de que Cristo no «fundara» ni apenas previera la Iglesia. Por Cristo fué fundamentada la Iglesia, porque ella cree que Dios obró en la misión, vida, muerte y resurrección de Cristo. La Iglesia sólo pudo nacer y saberse nuevo pueblo de Dios por un suceso histórico que fué la acción de Dios. En la vida terrena de Jesús estaba dado el presupuesto del nacimiento de la nueva Israel, porque Jesús se sabía la decisiva revelación de Dios a Israel, era consciente de ser aquel por quien existía y podía seguir existiendo Israel, el pueblo de Dios; en cuanto «Hijo del hombre» era la encarnación del futuro y escatológico pueblo de Dios. Sus discípulos eran los verdaderos defensores de Israel, quienes de veras esperaban la venida del futuro reino de Dios, los compañeros en la humillación y en la gloria del Hijo del hombre. La fe en la resurrección de Jesús, la misión de los discípulos y la venida del Espíritu Santo implican para la comunidad nacida en Pascua y Pentecostés la conciencia de ser el pueblo mesiánico, la nueva Israel, aunque no dedujeran todas las consecuencias de ese hecho.

»Como Jesús no predicó al pueblo judío ninguna idea intemporal sino un mensaje escatológico no tenemos ningún camino viable desde la Iglesia hacia el «Jesús histórico». Sólo podemos llegar a Jesús a través de la Iglesia. Pero tiene decisiva importancia el hecho de que el Señor de la Iglesia no es otro que Jesús de Nazaret. Su mensaje a la antigua Israel es también un mensaje a la «nueva Israel»; su predicación del amor de Dios y del reino futuro, su incondicional exigencia de obediencia, su crítica a la «Iglesia» satisfecha de sí misma y sus palabras sobre la libertad de Dios dichas incluso al pueblo elegido deben ser aceptadas como palabras de Jesús a su propia Iglesia, si queremos conservar la fidelidad a Jesús. En cuanto Iglesia de Jesús la cristiandad no puede apropiarse las palabras de elección al pueblo de Dios sin aplicarse a la vez las palabras de justicia predicadas por los profetas y renovadas por Jesús. La Iglesia fué, por tanto, fundada por

Jesús, pero a la vez puso límites a la «eclesicidad» (Kirchlichkeit). Lo mismo que los miembros del antiguo pueblo de Dios, los miembros de la Iglesia tienen la terrible posibilidad de la condenación (cfr. *Rom.* 11, 17-24); pero también el nuevo pueblo de Dios puede vivir de la libre y fiel gracia de Dios.

»Por tanto, no se puede determinar objetivamente la relación entre la antigua y nueva Israel, por el camino de la «historia de las ideas» o de la «investigación de motivos». La Iglesia se distingue de Israel no por ideas o motivos nuevos, sino por un nuevo acontecer. El concepto de Iglesia es en lo esencial el antiguo, pero es nueva la conciencia de que Jesús ha cumplido las promesas y de que ha aparecido el pueblo de Dios del fin de los tiempos. Aunque el nuevo suceso implica nuevas ideas y motivos, no se entendería lo esencial de la diferencia, si tales ideas y motivos pasaran a primer término. No se destaca lo esencial, por ejemplo, al decir que Israel estaba constituída por el «nomos» y la Iglesia está constituída por el «agape» o que en Israel los hombres eran siervos cuyo rey era Dios y en la Iglesia los hombres son hijos de Dios. Por verdaderas que sean tales afirmaciones (cfr. *Gal.* 4, 1) en sentido dogmático, siguen siendo dudosas en sentido histórico y desde el punto de vista de la fenomenología de la religión; y hay que tener en cuenta que también tienen este sentido último. Los israelitas también creían que Israel era pueblo de Dios por el amor de Yavé; ellos eran hijos de Yavé y Yavé era su padre.

»En el citado intento de solución es correcto el ver que lo nuevo que distingue a la Iglesia de Israel debe ser buscado en la imagen de Dios. Pero las diferencias de la idea de Dios pueden ser inquiridas de otra manera. Para el Antiguo Testamento—y en general también para el judaísmo tardío—existe una fe estrictamente monoteísta en Yavé; lo característico del Nuevo Testamento es la fe en Dios trinitario, pero el momento trinitario no es entendido como una doctrina especulativa sobre la esencia de Dios—en el Nuevo Testamento no existe una doctrina de la Trinidad—, sino como expresión del nuevo acontecer. La Iglesia del Antiguo Testamento es el pueblo de Dios uno, el pueblo que desciende de Abraham, que fué salvado de Egipto, que fué obligado a la ley; como pueblo de Dios está santificado en toda su vida popular y es una comunidad visible con sus órdenes teocráticos. La Iglesia del Nuevo Testamento no «existe» del mismo modo; no porque sea «invisible», sino porque es una magnitud escatológica; su momento escatológico se relaciona con su carácter trinitario. La Iglesia del Nuevo Testamento fué creada: 1) por el hecho de que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos y de que hasta la parusía, la vida de la Iglesia está escondida en Dios junto con Cristo; 2) por el hecho de que Cristo resucitado se apareció a sus discípulos y les hizo apóstoles; la Iglesia es la congregación en que se predica el evangelio de los apóstoles y se administran los sacramentos; 3) por el hecho de que el Espíritu Santo fué derramado sobre quienes creyeron la predicación de los apóstoles; la Iglesia se hace continuamente visible en los hombres que son impulsados por el Espíritu Santo. Análogamente cada uno de los miembros de la Iglesia es creado: 1. Por la elección de Dios; 2. Por la vocación de la palabra de Cristo y por el bautismo en que se hace propiedad de Cristo; 3. Por el carácter que le imprime el Espíritu Santo y por la vida «en el espíritu». El hecho de que a pesar de esta «trinidad» en el concepto de Iglesia, el Nuevo Testamento sólo reconozca una Iglesia, se debe a la fe en la unidad de

Dios, Cristo y Espíritu Santo (cfr. *Eph.* 4, 4-6). La diferencia consiste en que el concepto de Iglesia del Antiguo Testamento está descrito totalmente en la fórmula «pueblo de Yavé», mientras que la Iglesia del Nuevo Testamento es «pueblo de Dios» por ser a la vez «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu Santo». Este texto indica que la explicación protestante de la fundación de la Iglesia se acerca a la doctrina católica, pero pasa por alto lo esencial y decisivo: la voluntad fundadora de Cristo. La teología protestante se queda, pues, en el primer grado.

Más lejos va W. Kümmel; según él Jesús contó con que sus discípulos se reunirían después de su muerte y resurrección y participarían del banquete común y con que se enfrentarían como perseguidos a la gran masa de israelitas descreídos, sin embargo, afirma que la institución del nuevo pueblo de Dios dentro del viejo no se funda en las palabras o indicaciones de Jesús. La Iglesia se funda sin duda en la actuación de Dios al resucitar al crucificado y enviar al Espíritu Santo pero no tiene ninguna relación directa con la obra del Jesús histórico y terreno (*Verheissung und Erfüllung*, Zürich 1953). (Del mismo autor, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde*, Zürich-Uppsala, 1943.) Tampoco Kümmel logra el segundo grado de la voluntad fundadora de Cristo, aunque se acerca más que Dahl.

Frente a esto vamos a demostrar que Cristo quiso en realidad fundar una Iglesia. En la demostración desempeña un papel muy importante la idea que tenemos del Jesús terreno. Para entender lo que importa o no importa en el nacimiento de la Iglesia tiene significación fundamental la cuestión de si Cristo es considerado como puro hombre o como el Dios-hombre aparecido en la historia. Si es a la vez Dios y hombre hay que concederle una visión y eficacia sobre el futuro distintas de las que tendría si sólo fuera hombre. Vamos a estudiar, pues, si Cristo quiso consciente y expresamente fundar una Iglesia o si nació contra su voluntad o al menos sin ella según las leyes de la evolución histórica que se cumplen al margen de la intención de los agentes humanos. El estudio de esta problemática nos lleva al segundo grado de la actividad de Cristo en orden a la fundación de una Iglesia.

APARTADO 3.º

VOLUNTAD DE JESUCRISTO DE FUNDAR UNA IGLESIA

I. Sentido del problema

Existe una Iglesia porque Cristo así lo quiso expresamente. Esta tesis no implica que la Iglesia según su estructura actual fuera formada inmediatamente por Cristo, pero implica que la actual estructura de la Iglesia se funda en la voluntad de Cristo. De El desciende la realidad viva de la que se ha formado la Iglesia actual. Al pretender explicar esta relación se tropieza con enormes dificultades. La estructura actual de la Iglesia no se ha desarrollado a partir de la obra fundada por Cristo en crecimiento orgánico, como el árbol crece de la semilla, ni tampoco ha sido deducida como una conclusión de las premisas. Pero estos procesos de la vida orgánica y espiritual pueden ser metáforas para entender la relación entre el fundamento instituído por Cristo y la estructura actual de la Iglesia. La diferencia entre los ejemplos puestos como comparación y la realidad que nos interesa está en que en el crecimiento de la Iglesia intervienen la libertad y responsabilidad de los hombres; a menudo entra en función incluso lo demasiado humano. Más tarde hablaremos de este tema. Aunque las manifestaciones de la Iglesia actual son distintas de las manifestaciones de la Iglesia en tiempo de los Apóstoles, en el fondo se trata de la misma realidad, lo mismo que se trata de la misma persona en el niño y el adulto. Lo añadido a la obra de Cristo por la libertad humana no enajena el sentido y esencia de la Iglesia, sino que clarifica su estructura. Los encubrimientos y excrecencias fueron siempre temporeros y transitorios y fueron superados en seguida por la fuerza interna de la fundación de Cristo. Cuando hablamos de que Cristo fundó la Iglesia decimos que Cristo echó el germen de la realidad que hoy vemos en la Iglesia desarrollada hasta su estructura actual.

II. Objeciones a la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia

1. Tenemos que empezar distinguiendo la tesis católica de la doctrina nacida en la teología protestante hacia 1880, que afirma que la Iglesia nació contra la voluntad de Cristo o al menos sin su vo-

luntad. Ya hemos dicho cómo explican el nacimiento de la Iglesia los defensores actuales de esta teoría protestante.

2. Resumamos de nuevo y digamos que según su opinión la idea de la Iglesia universal se fué formando poco a poco. Al principio sólo hubo cristianos en particular que se reunieron en comunidades locales, que, a su vez, se reunieron en comunidad universal. La razón de las sucesivas asociaciones fueron determinados fines o necesidades de la comunidad. Tanto las comunidades locales como la Iglesia universal nacida de ellas, necesitaron una determinada organización. Los apóstoles fueron considerados como consejeros de las comunidades locales independientes; en cuanto testigos oculares de la Resurrección tuvieron autoridad personal, pero no de oficio; pero el oficio eclesiástico se desarrolló necesariamente. Su modelo fué la constitución de las sinagogas judías y su impulso fueron las dificultades internas y externas. La evolución se aceleró al pasar a segundo término los carismas y los dones. Así explican el nacimiento de la Iglesia—aunque con distintos matices—sobre todo, E. Hatch *(The Organisation of the Early Christian Churches*, London 1881) y A. Harnack, que tradujo la obra de Hatch y la publicó con anotaciones en 1883 (véase también Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1884).

3. De manera completamente distinta explicó el nacimiento de la Iglesia Rudolf Sohm *(Kirchenrecht* I, Leipzig 1892). Según él la Iglesia no se formó por una sucesiva congregación de abajo hacia arriba; no existe ninguna comunidad local independiente que se formara al estilo de las corporaciones romanas, sino que en el centro está siempre la idea de la Iglesia universal, cuya ley más íntima es el Espíritu y la Palabra de Dios. La Iglesia se formó por el entusiasmo despertado por Dios. Aunque Sohm entiende la Iglesia como un efecto de la revelación divina, le niega por otra parte toda estructura jurídica. Derecho e Iglesia están en irreconciliable oposición; la Iglesia es, por tanto, esencialmente invisible. La fe religiosa no soporta ninguna vinculación a verdades prescritas ni a preceptos jurídicos. Al mantener esta tesis Sohm, en vez de atenerse a los datos históricos, se apoya en reflexiones apriorísticas.

Contra la tesis de Sohm demostró K. Holl *(Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zur Urgemeinde)* que la idea exacta

del nacimiento de la Iglesia sólo puede lograrse analizando exactamente las fuentes y no haciendo deducciones apriorísticas. Holl distinguió las comunidades paulinas y la de Jerusalén; ésta fué instituída jurídicamente, mientras que las comunidades paulinas tuvieron carácter carismático; pero San Pablo fué obligado, según Holl, a ajustarse a la constitución de la comunidad de Jerusalén. Las tesis de Holl fueron recogidas y desarrolladas por H. von Campenhausen *(Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen 1953). Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung,* Uppsala 1952. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung,* 1945. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (1954) 104-108.

4. La teología liberal protestante de fines del siglo pasado opinó en general que la Iglesia no fué obra de Cristo sino de sus discípulos; aducen tres razones: la predicación de Cristo sobre el reino de Dios, la postura fundamentalmente escatológica de Cristo y el hecho de que la palabra «iglesia» no es pronunciada jamás por Jesús. Estas tres razones están íntimamente relacionadas, sobre todo las dos primeras. A continuación examinaremos estas objeciones; a la vez habrá ocasión de estudiar la significación positiva de la idea del reino de Dios en el origen y nacimiento de la Iglesia.

5. La primera objeción está determinada, por tanto, por la predicación sobre el reino de Dios. Cristo instituyó el reino de Dios, pero no la Iglesia. A. Loisy ha dicho que: «Cristo anunció el reino de Dios y llegó la Iglesia» *(L'Evangile et l'Église,* París 1902, 111). El mismo autor dice que los discípulos fueron educados y formados por Jesús para que tuvieran parte en su obra; pero eso no se refiere a la Iglesia, ya que los apóstoles deberían haber predicado sólo el reino de Dios, pero no deberían haber fundado la Iglesia.

6. Con la tesis de la teología liberal de que Cristo sólo quiso fundar el reino de Dios en el corazón de los hombres, pero no la Iglesia visible, se emparenta la tesis de la escuela escatológica de que Cristo contó siempre con la inminente irrupción del reino de Dios y de que, por tanto, no tuvo ni tiempo ni interés de fundar una Iglesia. La tesis escatológica tiene distintos matices en los distintos autores (cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche.*

Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, 1946, 103-132. Folke Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1936). Fué J. Weiss (1863-1914) quien fundamentó en 1892 la doctrina del carácter puramente escatológico del reino de Dios; Cristo le esperó siempre como futuro; no podía llegar todavía por culpa de la obstinada enemistad de los hombres contra Dios; por eso exige Dios la muerte de Cristo como penitencia y rescate por el pueblo de Israel. Pero después de su muerte vendrá el Mesías en gloria y esplendor y vendrá antes de que muera la generación a la que Cristo predicaba el reino de Dios. Según eso Cristo no predicó normas éticas para este mundo, sino sólo la penitencia que se exigirá para entrar en el futuro reino de Dios. A. Schweitzer radicalizó estas teorías (Escatologismo consecuente); según él, Cristo intentó instaurar el reino de Dios. Cuando se dió cuenta de que las tribulaciones que tenía que preceder a la llegada del reino de Dios sólo podían ser forzadas por su muerte, fué a Jerusalén para provocar su condenación. A consecuencia de su concepción totalmente escatológica Jesús no predicó más que una ética provisional *(Interim-Ethik)*, orientada total y exclusivamente a entrar en el reino de Dios y consistente sobre todo en penitencia y servicio, humillación, dolor y cruz. Al comprobarse que no ocurría la instauración del reino de Dios prometida en *Mt.* 10, 23, el cristianismo se estructuró—contra la esperanza y voluntad de Jesús—en la forma que hoy tiene todavía. Con algunas variantes es defendido actualmente el escatologismo consecuente por M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941 (2.ª ed. 1955) y en forma atenuada por W. G. Kümmel, C. Guignebert (1867-1939) y M. Goguel.

III. Jesús y el reino de Dios

Para valorar la tesis de que Cristo quiso el reino de Dios y no la Iglesia y la teoría escatologista, hay que examinar, en primer lugar, qué es lo que Cristo entendió por reino de Dios y si contó con su inminente llegada.

1. Respecto a la problemática del reino de Dios hay que decir que su proclamación es en realidad el último sentido del mensaje de Jesús. Según los evangelios sinópticos Cristo vino a instaurar el

reino de Dios. La teología protestante tiene razón al decir que la instauración del reino de Dios fué la meta de todo lo que Cristo predicó e hizo; pero de ese hecho saca falsas conclusiones. Vamos a ver que la Sagrada Escritura no permite plantear la alternativa reino de Dios o Iglesia, sino que da testimonio de ambos en viva relación; inmediatamente vamos a ver de qué especie es esa relación.

2. La expresión «reino de Dios» no significa primariamente un ámbito de señorío, sino una acción dominadora o un estado en que Dios es Señor de los hombres. En el evangelio de San Mateo encontramos la expresión «reino de los cielos» en lugar de «reino de Dios». La razón es que en el Antiguo Testamento nadie se atrevía a pronunciar el nombre de Dios. Al principio de su historia los hombres rechazaron el reino de Dios y provocaron una existencia desventurada; Cristo debe reinstaurar con sus palabras y obras el reino de Dios. En el reino de Dios reinstaurado los hombres alcanzarán su salvación. Sólo sometiéndose a Dios y entregándose a El puede el hombre lograr su verdadera y auténtica existencia que consiste en la seguridad y plenitud de la vida. Al rebelarse orgullosamente contra Dios el hombre es condenado a sí mismo y tiene que carecer de la protección y riqueza sólo accesibles dentro de la comunidad con Dios. Lo que los evangelios sinópticos llaman reino (malkuth) de Dios, es llamado en San Juan casi siempre «vida eterna» (J. M. Mussner, Ζωη, *Die Anschauung vom «Leben» im viertem Evangelium* (1952). Münchener Theol. Studien, edit. J. Pascher, Fr. Seppelt, Kl. Mörsdorf, I, 5).

3. La proclamación del reino de Dios por Jesús sólo puede ser entendida desde el fondo de la doctrina viejotestamentaria y judía sobre el reino. Cuando los discípulos oyeron a Jesús hablar del reino de Dios, no se vieron sorprendidos por un mensaje completamente nuevo, ya que el Antiguo Testamento resumía las esperanzas de Israel en el concepto «reino de Dios» (W. Bousset). Según el testimonio del Antiguo Testamento Dios es rey de todo el mundo y de todos los hombres y pueblos, porque es su creador *(Gen.* 1, 7-10; especialemnte cap. 11; *Ex.* 15, 18; *Jer.* 10, 10-16; *Ps.* 93; 95; 96; 103; 145; 147). Desde el reinado de Dios fundado en la Creación hasta la figura del reino de Dios tal como aparece en Cristo hay una línea recta de evolución que atraviesa la historia. La evolución puede compararse a una recta ascendente. El concepto del

«reino de Dios» está íntimamente relacionado con el de «pueblo de Dios». El reino de Dios, que abarca toda la creación, se concentra en el pueblo formado por la vocación de Abraham, de Moisés y de David. Dios es, por tanto, especialmente rey de Israel por ser el pueblo elegido (*Ex.* 15, 18; 19, 8; *Dent.* 30, 5; *Ju.* 8, 23; *I Sam.* 8, 7; 12, 12; *Is.* 33, 22; 41, 21; 43, 15; *Sof.* 3, 15; *Ps.* 24, 7; 47, 6; 95; 96; 97; 98; 99; 101; 110; 132). El reinado erigido sobre Sión es la figura visible del reino de Dios. El rey terreno es el vicario de Yavé. El reinado de Dios sobre su pueblo tiende al reinado sobre todos los pueblos; algún día se extenderá por toda la tierra y abarcará a todos los pueblos (*Is.* 4, 2-6; 11, 1; 24, 23; 65, 17-26; *Miq.* 4, 7; *Abd.* 21; *Zac.* 14, 9; *Jer.* 15, 20; *Ez.* 36, 25-27; *Joel.* 2, 26; *Ps.* 2; 29, 4; 47; 93; 95, 3; 96, 4).

Los creyentes del Antiguo Testamento esperan para el futuro ese reinado universal de Dios; aunque el reino de Dios actúa ya en el presente, no logrará su plenitud hasta el «día de Yavé» (*Dan.* 11, 32-35), que sobrevendrá en el futuro. La fe en el reino de Dios es, pues, a pesar de su referencia al presente estrictamente escatológica. Cuando se manifiesta la plenitud del reino de Dios, Israel recuperará la antigua gloria de su reino (cfr. por ejemplo, *Sof.* 3, 15; *Is.* 52, 7; 33, 22; *Ps.* 44, 5; 68, 25). El camino hacia esa manifestación pasa por terribles catástrofes. Los pueblos extranjeros que no reconozcan el reinado de Yavé serán vencidos y sometidos en sangrientas batallas (*Is.* 24, 21; 41, 14; 59, 15; 63, 1; *Joel.* 4, 9; *Ps.* 46, 6; 48, 4; 96, 8; 97, 1; 99, 1). Después dominarán para siempre la paz y la justicia (*Is.* 11, 1; 61, 1; *Jer.* 31, 31). Yavé mismo dirigirá la batalla contra los enemigos de Israel, que son sus propios enemigos y los aplastará sin misericordia. Los sobrevivientes le reconocerán como único Dios y Rey (*Zac.* 14, 9. 16; *Is.* 24, 23; *Malaq.* 1, 11; *Joel.* 4, 15; *Ez.* 38, 22). Nacerá un mundo nuevo (*Is.* 65, 17; 66, 22). El reinado de Dios erigido por El mismo se realizará sobre la tierra renovada y transformada. Según Daniel (12, 2) los sucesos escatológicos ocurrirán en el cielo; los muertos resucitarán, unos para la vida eterna y otros para eterna condenación (cfr. *Sab.* 3, 7; 5, 16; 6, 20). En el Antiguo Testamento encontramos, pues, una idea inmanente y otra trascendente del reino de Dios. A las dos es común el carácter escatológico. El anhelado reino de Dios sólo puede llegar cuando el actual estado del mundo sea completamente transmutado y sea creado un orden nuevo.

4. En el judaísmo tardío siguieron configurándose estas esperanzas en las más diversas formas. Pueden, sin embargo, ser divididas en dos grupos: lo mismo que en el Antiguo Testamento, en el judaísmo tardío encontramos concepciones inmanentes y trascendentes del reino de Dios. Muchas veces se entremezclan. Ambas formas destacan decididamente el carácter escatológico, pero eso no impide suponer ya presente el reino de Dios. La existencia misma del judaísmo puede ser considerada como un argumento a favor del reino de Dios, ya que el cumplimiento de la Ley y la oración (cfr. *Deut.* 6, 4, que es el principio de la oración judía que debían rezar todos los judíos adultos diariamente por la mañana y por la tarde) significaban según la doctrina de los rabinos tomar sobre sí el yugo del reinado de Dios. Pero como esa aceptación del reinado de Dios se hacía en el interior del hombre, el reinado de Dios estaba todavía oculto. Su ocultamiento era aún mayor por el hecho de que la mayoría de los hombres no reconocía el reinado de Dios. Los judíos esperaban con impaciencia el día en que el poder regio de Dios se revelara gloriosamente. Todo judío rezaba tres veces por la pronta llegada del reinado de Dios. En una oración (undécima bendición) se dice: «apresúrate a ser rey sobre nosotros»; y en los oficios de la sinagoga se reza: «Y Dios haga dominar su reinado en vuestras vidas y en vuestros días, en la vida de toda la casa de Israel y en el tiempo próximo» (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (1922) 418).

Lo esperado del futuro reino de Dios, pedido todos los días en las oraciones, estaba condicionado en el judaísmo tardío a la opresión a que estaba sometido el pueblo. La esperanza en la plenitud del reino de Dios tomó así aspecto político y económico. Liberación del yugo romano, riqueza material y seguridad terrena son los bienes que se esperan del futuro. Se contó con la restauración del reino davídico y con su conversión en reinado universal. Este estadio será producido mediante la justicia implacable que Dios hará sobre los pueblos enemigos de Israel. Con especial claridad están expresadas estas ideas escatológicas en el apócrifo Salmo 17.

Junto a esta escatología nacionalista del judaísmo tardío se desarrolló en determinados círculos pietistas, desesperados de la desolada actualidad, otra escatología trascendental. Se ve que en este mundo reina el diablo, padre del mal y de los malos. El futuro juicio de Dios traerá la victoria sobre Satanás y los demonios, será

el principio de un estado de cosas en que los justos dominarán como familiares de Dios.

5. Desde este fondo se hace comprensible la proclamación del reino de Dios por Cristo. La doctrina de Cristo sobre el reino de Dios debe ser entendida escatológicamente lo mismo que las concepciones del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío. Llegará un eón caracterizado por el hecho de que Dios será todo en todas las cosas *(1 Cor.* 15, 28); será el cumplimiento de todo lo que Dios obra en los hombres y de todo lo que los hombres pueden esperar. La anunciación de esta época futura del mundo es el mensaje de la salud y salvación (Evangelio). Entrar en el reino de Dios *(Mc.* 9, 49) significa entrar en la vida *(Mc.* 9, 43. 45) o ser salvado *(Mc.* 10, 26) o entrar en la alegría del Señor *(Mt.* 25, 21. 23). Es lo opuesto del proceso en que el hombre fué arrojado a las tinieblas *(Mt.* 25, 30). Quien no entra en el reino de Dios, va al infierno *(Mt.* 8, 43. 45. 47). Aquí aparece patente que el reino de Dios predicado por Cristo no es inmanente sino trascendente a la historia.

La plenitud del reino de Dios ocurrirá cuando la historia se acabe; como esa plenitud es el sentido de la historia, se puede decir que la historia llega a ser ella misma al ser superada. La historia logra la figura predeterminada para ella fuera de sí misma (M. Schmaus, *Tratado de los Novísimos).* La plenitud del reino de Dios es descrita también en el Nuevo Testamento con imágenes terrenas como la del banquete *(Mc.* 24, 25; *Mt.* 8, 11; 22, 1). Pero representa un orden de vida completamente distinto del terreno *(Mt.* 22, 30). Cristo rechaza las esperanzas materiales y políticas del judaísmo *(Mc.* 10, 24; 12, 17); disuelve la idea de «un reino de Dios» nacional y particular; el reino de Dios predicado por El será universalista y totalitario por ser trascendente *(Mt.* 8, 11; 3, 7), aunque los israelitas tienen derecho, antes que los demás, a ser hijos del reino *(Mt.* 8, 12). Del carácter universal e individual del reino de Dios no se deduce que no se realice en lo social y terreno. Es cierto que no logrará su plenitud hasta el futuro, pero está ya presente ocultamente dentro de la historia.

El concepto del «reino de Dios» alude, por tanto, a una totalidad en tensión, en que se unen momentos distintos y hasta opuestos.

H. Clavier *(L'accés au Royaume de Dieu,* 1944, 108) describe el reino de Dios de la manera siguiente: «¿El reino de Dios es inmanente o trascendente, interior o exterior, individual o social, presente o futuro? Es todas

estas cosas a la vez y la tensión de cada pareja de opuestos se une en una bóveda cuya clave es la encarnación. El reino germina como la semilla en la profundidad de la tierra, en la misteriosa intimidad del alma; el reino se desarrolla hacia fuera, como el ramaje de los grandes árboles en que los pájaros hacen su nido. El reino está en nosotros como una actitud de sometimiento a Dios como la proclamación interior de la autoridad soberana y espiritual de Dios; el reino es trascendente, en majestad inaccesible y soberana, en una lejanía incalculable, más allá de todos los esfuerzos humanos; el reino es individual y cada uno participa de él y le conserva como un valioso tesoro; el reino es social y no nace de la suma de los individuos, sino orgánicamente y determinado por la organización de la totalidad, como el cuerpo cuya Cabeza es Cristo, hasta que Dios sea todo en todas las cosas. El reino es presente como la semilla, como preciosa posesión del corazón, como la fuerza más íntima de un poder que se realiza; el reino es futuro como la consecuencia de una insignificante semilla hasta que se desarrolla en flores y en la plenitud de los frutos, como una herencia de arriba, como un punto culminante de gloria y vida.»

6. La actualidad del reino de Dios está garantizada por la venida de Cristo; El mismo es la actualidad del reino de Dios, ya que está a disposición del Padre en total obediencia (cfr. §§ 155 y 157). Sólo predica lo que Dios le ha dicho y sólo hace lo que Dios le ha encargado. En su figura, en sus acciones y en sus palabras Dios se hace visible y sensible como Señor y Rey (*Lc.* 11, 2; 13, 16; 17, 20). La irrupción del reino de Dios se revela sobre todo en el perdón de pecados, en la victoria sobre Satanás (*Lc.* 10, 18; *Mt.* 12, 28), y en los milagros, en las curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos, en la multiplicación del pan, en el caminar sobre las aguas, en el apaciguamiento de la tormenta. En estos milagros se demuestra que el reino de Dios significa salvación para los hombres; es gracia; significa vida eterna. Sólo Dios puede instaurar su reinado y le instaura por medio de su Hijo encarnado, que es su representante. Como Cristo es el enviado del Padre, del rey celestial, le compete también el poder de los reyes. El reino de Dios se representa y realiza en el reino del Hijo. El es quien perdona los pecados por encargo del Padre; El es quien quebranta el poderío de Satanás y hace milagros salvadores en la naturaleza. Dice Cristo una vez: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» (*Mc.* 1, 15; cfr. *Mt.* 4, 17). Y así cuando invita a los hombres a entrar en el reino de Dios, puede exigirles la conversión y obligarles a creer en su propia persona, en sus palabras y en sus obras (*Mt.* 32; 12, 30; *Mc.* 8, 38; *Mt.* 21, 9; *Mc.* 11, 10; 8, 38; *Lc.* 22, 30; *Jo.* 18, 36; *Lc.* 23, 42; *Mt.* 13, 41).

7. Hay una estrecha relación entre el actual y el futuro reino de Dios. El reino de Dios aparecido en Cristo tiene carácter de comienzo y principio; Cristo lo expresa al compararle a la semilla arrojada sobre el campo de la historia (*Mt.* 13, 4). La semilla echa raíces y se convierte en árbol (*Mc.* 4, 26). El reino de Dios crece como la semilla de mostaza desde sus pequeños comienzos hasta hacerse árbol, en el que anidan las aves del cielo (*Mc.* 4, 30). Como la levadura, fermenta despacio, pero incontenible, toda la masa de la historia humana (*Mt.* 13, 33). La esperanza de quien es admitido en el reino de Dios y participa del reinado divino aparecido en Cristo se dirige, pues, hacia el futuro.

La esperanza del futuro se distingue, sin embargo, de la del creyente viejotestamentario, que esperaba el reino de Dios del futuro. La escatología del Antiguo Testamento puede dividirse en tres partes (O. Cullmann). La línea temporal bíblica se divide en tres secciones: época de la creación, época desde la creación hasta la parusía, es decir, hasta la aparición del Mesías, y época posterior a la parusía. La sección capital es la parusía, la venida del Mesías al fin de los tiempos; es, pues, futura. El eón que significa salvación para los hombres es futuro. En la concepción cristiana, en cambio, esa sección capital ocurre dentro de la segunda época, es decir, en la época que va desde la creación a la parusía; coincide con la muerte y resurrección de Cristo. La decisión ha ocurrido ya. Según la concepción viejotestamentaria sobre la triple división del tiempo se tiende una bisección de forma que la primera y segunda parte forman una unidad opuesta a la época que empieza con la parusía que es el nuevo eón. La idea neotestamentaria del tiempo es completamente distinta; también hay una bisección sobre la división tripartita, pero es de otra especie, ya que la división ocurre en mitad de la época que va de la creación al fin del mundo y ocurre justamente en la muerte y resurrección de Cristo. Estos dos acontecimientos son considerados con razón por Cullmann como el centro del acontecer. La resurrección sobre todo crea una situación completamente nueva. Este acontecimiento tiene, por consecuencia, el hecho de que la mirada de los creyentes no se dirige ya exclusivamente hacia el futuro, sino que se orienta también hacia el pasado. El primitivo cristianismo, según esto, no está escatológicamente determinado en el mismo sentido que el judaísmo. Es también escatológico, pero su esperanza en el futuro tiene su fundamento en un suceso ya ocurrido, en el que el futuro está en cierto modo antici-

pado. La resurrección es el relampagueo del futuro definitivo. Toda la vida de Jesús es un relámpago del futuro. El reino de Dios ha venido; la prueba es que los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan y el Evangelio es predicado a los pobres (*Mt.* 11, 5). La esperanza de los cristianos en el reino de Dios está bajo una ley que puede formularse con las siguientes palabras: ya cumplido y todavía no cumplido. La esperanza en el futuro se alimenta del previo cumplimiento en el pasado; gracias a él logra más intensidad la esperanza en el futuro, ya que está traspasada por la convicción de que se ha dado ya una batalla decisiva para la victoria final. La esperanza en la plenitud del reino de Dios, que vive del hecho de la resurrección de Cristo sabido por la fe se expresa en la oración: venga a nosotros tu reino (*Mt.* 6, 10).

8. *a)* ¿En qué sentido hay que entender escatológicamente el reino de Dios? Dado que la resurrección de Cristo anticipa el futuro se puede decir que el futuro eón del reino de Dios está ya presente en el eón presente. En la resurrección de Cristo empezó ya el futuro; su plenitud ocurrirá cuando Cristo venga por segunda vez. Su primera venida, su muerte y resurrección son la garantía de su vuelta. Frente al hecho de que el futuro definitivo empezó ya en la resurrección de Cristo la cuestión de cuándo volverá Cristo pierde importancia. Es lo mismo que cuando se ha ganado la batalla decisiva y la guerra sigue a pesar de todo. En la muerte y resurrección de Cristo ocurrió lo decisivo; eso es lo que importa. Desde la resurrección de Cristo vivimos en otra época, en otro tiempo. Por eso presentimos ya el fin de los tiempos, aunque cronológicamente visto tengamos que esperar mucho tiempo. La tardanza de la vuelta de Cristo no puede cambiar el hecho decisivo. Cuando el escatologismo consecuente afirma que Cristo creyó que el reino de Dios estaba a las puertas de su propia generación, concede a la cuestión de cuándo volverá Cristo una importancia que no tiene. Es un craso error el deducir del supuesto error de Cristo la interpretación de todo el Nuevo Testamento.

b) Pero incluso prescindiendo de ese error de perspectiva no se puede demostrar convincentemente que Cristo tuviera tal esperanza en la inminente llegada del reino de Dios. Es cierto que hay textos que parecen hablar a favor de esa opinión; según *Mt.* 10, 23, cuando Cristo envía sus discípulos a predicar les dice: «Cuando os

persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera; en verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (Cfr. *Mc.* 13, 9-13; *Lc.* 21, 12-19; 12, 11; 6, 40). En otra ocasión dice: «En verdad os digo que algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» *(Mc.* 9, 1). Y otra vez: «En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino» *(Mt.* 16, 28). Al profetizar el juicio final dice: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. Cuando a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» *(Mc.* 13, 30-32). Y en la última cena dice Jesús a sus discípulos: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» *(Mc.* 14, 25; *Mt.* 26, 29; *Lc.* 22, 18). Estos textos han sido interpretados por la escuela escatologista en el sentido de que Cristo esperaba la inminente irrupción del reino de Dios.

Pero frente a ellos hay otros igualmente importantes en los que se cuenta con que transcurrirá largo tiempo antes de que vuelva el Señor; la escuela escatologista los olvida y desprecia sin razón. Antes del texto citado—*Mc.* 13, 30-32—que es una de las pruebas aducidas por los escatologistas Jesús dice que la hora del fin es desconocida (cfr. *Mt.* 24, 36). Cuando después de la resurrección los apóstoles quisieron saber el momento del reino de Dios Jesús les dijo: «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» *(Act.* 1, 7). Estas palabras no pueden ser interpretadas en el sentido de que es imposible determinar exactamente la hora del reino de Dios, pero en todo caso suponen la proximidad de su llegada en general, ya que en una serie de textos Jesús afirma que transcurrirá largo tiempo antes de que el reino de Dios logre su figura definitiva y plena; antes debe ser predicado el Evangelio a todos los pueblos *(Mt.* 24, 14; *Mt.* 13, 10). Su vuelta será precedida de un movimiento de apostasía en el que el amor de muchos cristianos se enfriará *(Mt.* 24, 12) y los paganos y gentiles odiarán a Cristo *(Mt.* 24, 9). Varias parábolas aluden también a un largo período entre la resurrección y la vuelta de Cristo, en especial la de la anhelante espera del esposo y la del señor de la casa *(Mt.* 25, 6; *Mt.* 25, 19; cfr. *Mt.* 24, 48).

Por lo que respecta a la profecía de Cristo sobre el juicio final hay que contar con su imprecisión terminológica y con su carácter sorprendente. «El día del Señor llegará inesperadamente como el ladrón por la noche» *(Mc.* 13, 32. 35; *Lc.* 12, 39; *Mt.* 24, 37); por eso los discípulos deben estar siempre preparados *(Mc.* 13, 33; *Mt.* 24, 44; *Lc.* 21, 36).

Si se considera la Sagrada Escritura como unidad, no se puede suponer ninguna contradicción entre ambas series de textos. La tensión se explica teniendo en cuenta la conciencia mesiánica de Jesús; se sabía el destinado a instaurar y cumplir el reino, portador de la majestad de Dios dentro de la historia y futuro juez del mundo. En su conciencia se unían el presente y el futuro; las metas próximas y las lejanas se mezclaban entre sí. A Cristo no le importa profetizar cuándo ocurrirán el fin del mundo y la plenitud del reino de Dios, sino anunciar que llegará algún día el futuro que todo lo cumple y que en todas las catástrofes intrahistóricas se dibuja la última catástrofe total que precederá al reino de Dios. En su persona veía simultáneamente realizados el principio y la plenitud del reino de Dios. Esta explicación supone—claro está—que Cristo tenía conciencia de su misión de Mesías; quien lo niegue, no puede aceptar esta interpretación.

A pesar de esta compenetración de la conciencia del presente y de la conciencia del futuro en su conciencia mesiánica, Jesús siempre contó con un intervalo entre su resurrección y su vuelta (cfr. *Mc.* 14, 62; 13, 10). De sus palabras no puede deducirse si calculaba ese intervalo por siglos o por milenios. Cfr. § 295.

c) Muchas veces ocurrió que los cristianos contaron con la inminente vuelta de Cristo, pero nunca creyeron que fuera un hecho asegurado por la Revelación. Sabían que Cristo había sido elevado a *Kyrios* y le veneraban como tal *(Rom.* 10, 9; *Phil.* 2, 6; *I Pet.* 3, 22). Aparece patente la concepción dominante en la primitiva Iglesia sobre todo en la epístola a los Gálatas (3, 6-4. 7); se ve en el texto un doble movimiento: el uno lleva desde la creación a Abraham y su descendencia a cuyo término está Cristo; en Cristo empieza otro movimiento, que se continúa en la orientación hacia muchos, es decir, hacia todos los llamados a participar en la vida de Cristo. Cullmann habla de un principio de representación y de reducción; dice en su obra *Christus und die Zeit,* 2.ª ed. 1948, 100-101: «Incluso en la posición del hombre dentro de la creación aparece el hombre por así decirlo como representante de la crea-

ción. Aparece esto primeramente en su dominio sobre la creación, pero sobre todo en el hecho... de que toda la creación fué incorporada a la maldición. Este principio de representación determina claramente la restante evolución de la salvación. Del mismo modo que la suerte de toda la creación dependió de la conducta de un hombre, la historia de un pueblo fué determinante y decisiva para la salvación de todos los hombres. De entre la humanidad pecadora Dios escogió la comunidad del pueblo de Israel para la salvación del mundo. La historia sagrada de la salvación sigue desarrollándose según el mismo principio de la elección y representación de forma que ocurre una progresiva reducción. Como el pueblo de Israel no cumple en cuanto totalidad la misión que se le confió, aparece un resto de él como representante del pueblo; es el resto de que hablan los profetas. Este resto va disminuyendo y se reduce a un solo hombre que es el único que puede tomar sobre sí el papel de Israel: es el siervo de Dios que sufre por todos, o según Daniel, el Hijo del hombre, que representa el pueblo de los santos. Ese hombre único entra en la historia en Jesús de Nazaret que cumple a la vez la misión del doliente siervo de Dios y del Hijo del hombre, y que, mediante su muerte en representación de todos y por todos, cumple la misión a la que había sido destinado el pueblo de Israel. La historia sagrada sufre, pues, hasta Jesús una reducción progresiva en el sentido dicho: humanidad-pueblo de Israel, resto de Israel, el Unico, es decir, Cristo. Hasta ahora la pluralidad tiende hacia la unidad, a Jesucristo, que como Cristo de Israel se convierte en salvador de toda la humanidad, de toda la creación. La historia sagrada tiene aquí su centro. Ya sabemos que no se acaba aquí, sino que se continúa. Pero desde ahora ocurre una variación en el principio motor de esa historia; sigue siendo el principio de la elección y representación, pero no en el sentido de la reducción, sino que el desarrollo posterior ocurre de forma que el centro alcanzado en la resurrección de Cristo ya no sigue el camino que va de la pluralidad a la unidad, sino a la inversa: el camino que va progresivamente desde la unidad a la pluralidad, pero de forma que esta pluralidad puede ser representada por el Unico. El camino parte de Cristo y va a quienes creen en El, a quienes se saben, por la fe, salvados por la muerte representativa de Cristo. Conduce a los apóstoles a la Iglesia, que es el Cuerpo del Unico y tiene que cumplir en representación de la humanidad la misión del resto, del pueblo de los santos; y continúa desde aquí hasta la humanidad salvada en el

reino de Dios y hasta la salvación de la creación en el cielo nuevo y en la tierra nueva.»

La imagen elaborada por Cullmann simboliza que el movimiento pasa por la muerte y resurrección de Cristo y llega hasta la hora desconocida en la que Dios lo cumple todo. Este tiempo es la época entre la glorificación del Señor y su vuelta, en la que el Señor está sentado a la derecha del Padre y ejercita su poder y señorío de rey (*Rom.* 8, 34; *I Cor.* 15, 25; *Col.* 3, 1; *Eph.* 1, 20; *Hebr.* 1, 3; 8, 1; 10, 13; *I Pet.* 3, 12; *Apoc.* 3, 21; véase también *Act.* 2, 34; 5, 31; 7, 55; *Mt.* 22, 44; 26, 69). Desde el cielo ejercita Cristo su señorío en la Iglesia y por la Iglesia, pero no sólo en la Iglesia. La Iglesia en cierto modo es el centro terreno en que se hace visible el señorío de Cristo.

d) Resumiendo podemos decir que el carácter escatológico propio del Nuevo Testamento no habla en contra de la fundación de la Iglesia por Cristo. Cuando preguntamos si el concepto del reino de Dios que domina toda la obra y vida de Cristo, no excluye su voluntad e intención de fundar una Iglesia, hay que contestar que la Iglesia es la manifestación y el instrumento del reino de Dios instaurado por Cristo. La tesis de que Cristo tuvo la intención de fundar la Iglesia no mengua de ninguna manera la importancia de su proclamación del reino de Dios. El reino de Dios y la Iglesia no se excluyen, sino que el reino de Dios predicado por Cristo tiene una figura concreta y a la vez su garantía en la Iglesia. La Iglesia no sustituye, pues, el reino de Dios, sino que es el lugar y sede de su realización. En la tercera sección de esta obra estudiaremos este tema.

IV. La palabra «Iglesia» en boca de Jesús

Otra objeción contra la tesis de que Cristo tuvo intención y quiso fundar la Iglesia es la de que la palabra Iglesia no pudo ser pronunciada por Jesús y sólo raras veces aparece en el Evangelio. La expresión «mi Iglesia» de *Mt.* 16, 18 es explicada como interpolación posterior. (Cfr. Ch. Guignebert, *Jesus. L'évolution de l'humanité* (París 1933) 387.) Jesús no pudo haber usado la palabra Iglesia, porque no pensó jamás en fundarla debido a su postura fundamentalmente escatológica. Esta tercera objeción se une así con la primera y se refuerza con la sospecha de que en todo el Nuevo Testamento no aparece una correspondencia de esa expresión. O. Lin-

ton *(Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932, 175) indica la extraordinaria importancia que dan a esa sospecha los teólogos que niegan la intención de Jesús de fundar una Iglesia. Dice en la obra y página citadas: «Respecto al argumento estadístico es innegable que la palabra Iglesia no aparece en toda la tradición evangélica más que en *Mt.* 16, 18 y *Mt.* 18, 17. Pero surge la cuestión de si no está de todas formas la cosa misma, de si no aparece en el Evangelio el concepto de Iglesia. No es imposible; tampoco en la primera epístola de San Pedro, por ejemplo, aparece la palabra Iglesia y, sin embargo, trata de su realidad como ha demostrado Spörris en su obra *Der Gemeindegedanke in ersten Petrusbrief*, Gütersloh 1925.» De hecho, en la tradición evangélica hay una serie de sinónimos de la palabra Iglesia. P. Batiffol ha hecho observar que Jesús llama a los suyos «rebaño» y El mismo se tiene por pastor. ¡Cuán pequeño es ese rebaño! Cristo tiene que decirle: «No temas, pequeño rebaño, porque ha querido vuestro Padre daros el reino» *(Mt.* 26, 31; *Jo.* 10, 16). En *1 Cor.* 9, 7 la expresión «rebaño» es claramente equiparada a la expresión «Iglesia». (Cfr. *Act.* 20, 28; *1 Pet.* 5, 2; *Jo.* 10, 1; 21, 15.) En *Jo.* 21, 16 es usada incluso la expresión «mi rebaño» análoga a la expresión «mi Iglesia» que aparece en *Mt.* 16, 18. La palabra «rebaño» significa evidentemente un grupo de hombres que pertenecen a Cristo. El buen pastor—Cristo se caracterizó como tal—es lo mismo que el Señor, el *Kyrios;* y también el rebaño es lo mismo que la Iglesia. De entre el pueblo judío Jesús eligió un pequeño grupo, un pequeño rebaño, que en contraste con la gran masa cree en El y representa el verdadero pueblo de Israel, la Iglesia. Al explicar el texto del primado—*Mt.* 16, 16-18—estudiaremos más detenidamente esta cuestión. Al rebaño pertenecen especialmente los discípulos y entre ellos sobre todo los doce. El problema de la actividad de Cristo para fundar la Iglesia se convierte así en el problema de la vocación de los discípulos. Ahora no nos importa más que subrayar que el escaso uso de la palabra Iglesia no es una objeción seria contra la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia. Al explicar el texto que nos habla del primado—*Mt.* 16, 16-18—indicaremos, qué equivalente arameo o hebreo del griego *Ekklesia* pudo haber usado Jesús.

V. *Actos de Cristo en orden a la fundación de la Iglesia*

El examen de las objeciones contra la doctrina de que Cristo fundó la Iglesia demuestra que del Nuevo Testamento pueden sacarse argumentos concluyentes en contra. Pero es importante observar dos cosas: en la vida de Jesús no existe un proceso o acto único al que deba adscribirse exclusivamente la fundación de la Iglesia; cuando se habla de la fundación de la Iglesia no hay que pensar en un acto solemne mediante el cual la Iglesia hubiera sido proclamada; no existe tal acto solemne. Tampoco existe documento alguno de fundación en que tal acto se reseñe protocolariamente (L. Köster, *Die Kirche unseres Glaubens*, 1935, 100). La Iglesia creció a lo largo de la vida de Jesús conforme a su voluntad creadora. Todo lo que hizo, fué como una piedra puesta en la casa de Dios, que es la Iglesia, y como tal fué querido e intentado por El. Pero ciertas acciones particulares de Jesús tienen especial significación, ya que revelan de modo especial su voluntad de fundar la Iglesia; son, por ejemplo, la vocación al discipulado, vocación y misión de los doce, la especial promesa y misión concedida a Pedro y la institución del banquete eucarístico. Vamos a describir brevemente estos actos.

Artículo primero

VOCACION DE LOS DISCIPULOS

1. San Marcos nos cuenta la vocación de los discípulos de la manera siguiente: «Caminando a lo largo del mar de Galilea vió a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes en el mar, pues eran pescadores. Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. Al instante, dejando las redes, le siguieron. Y continuando un poco más allá vió a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca, y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El» (*Mc.* 1, 16-20; cfr. *Mt.* 4, 18-22; *Lc.* 5, 1-11; 10, 1-12).

2. En el proceso de la narración hay algunas palabras que merecen especial atención. Cuando se dice que Jesús «pasaba», parece que se alude a un proceso casual, pero eso no es más que el lado

exterior y visible del proceso. De hecho se cumplía un decreto de la eterna economía de Dios. La palabra recuerda los textos de *Ex.* 33, 19 y *III Reg.* 19, 3; el primer texto cuenta que Dios pasaba junto a Moisés y el segundo dice que Yavé pasaba junto a Elías en el monte Horeb. En ambos casos ocurren sucesos de gran importancia para la historia de la salvación. También la palabra «vió» debe ser tenida en cuenta. Según la Escritura la mirada de Dios tiene fuerza creadora (cfr. *Gen.* 1, 3). La expresión significa una acción creadora de Cristo. Cuando Cristo llama a los discípulos obra simultáneamente en ellos lo que quiere obrar. Las palabras de su llamada no son ninguna petición o invitación, no son una pregunta de si están dispuestos, sino un mandato de ineludible intensidad. Quienes son sorprendidos por el regio poder de su palabra no tiene tiempo de reflexionar o calcular lo que pierden o lo que ganan; le siguen como hombres heridos por el poder de Dios mismo, que saben y presienten que están frente a quien puede disponer de ellos y dominarlos con plena autoridad. Así llamó Dios en el Antiguo Testamento a quienes quería confiar una misión especial (a Abraham, a Moisés, a los profetas). Cuando Dios llamó a los hombres en el Antiguo Testamento, les encargó la misión determinada para ellos en su plan de salvación.

3. No era raro que Cristo tuviera discípulos. No había en Israel maestro, por insignificante que fuera, que no tuviera fieles a su alrededor. Si Cristo hubiera estado solo en sus viajes y predicación, la tradición habría contado ese rasgo extraño y desusado. Pero es extraño que, a diferencia de los demás maestros, escogiera a sus discípulos El mismo; lo normal era que los discípulos se buscaran un maestro. Además Jesús no unió a sus discípulos a una determinada tradición o escuela—como solían hacer los rabinos—, sino a su propia persona. Mientras que en las escuelas rabínicas los discípulos piensan compartir la vida de sus maestros y aprender de ellos hasta pasar a otro maestro o convertirse en maestros ellos mismos, la vocación al apostolado de Cristo es vocación a la irrevocable adhesión a la persona de Cristo. Cristo exige, por tanto, a los que llama una decisión radical que suspende y supera todas las demás condiciones de vida. La palabra griega «matnetal» no significa sólo alumnos, sino que debe traducirse por discípulos. K. Hermann Schelkle, *Jüngerschaft und Apostolat. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg 1957.

4. Hay una escena de la Escritura en la que podemos ver cómo los llamados por Cristo forman una comunidad nueva en torno a El. Jesús estaba sentado en una casa en medio de una multitud. Su madre y parientes le buscan. Cuando llegan a la casa le llaman. Cuando supo que sus parientes le buscaban para hablarle miró a los que le rodeaban y dijo: «Ved mis discípulos y mis hermanos. Quien cumple la voluntad de Dios es para mí hermano, hermana y madre.» Jesús habla aquí de una comunidad nueva que se está formando en torno a El y que está más allá de los lazos familiares, de una comunidad que se funda en la obediencia al Padre celestial. La casual reunión espacial, se convierte en símbolo de una unión duradera en la obediencia a Dios. Esta comunidad nueva es tan importante para El, que ante ella pierden importancia y desaparecen los lazos de la sangre; crea esa comunidad con su palabra, y al ser formada por su palabra y en la obediencia a Dios se destaca como un grupo propio dentro de la comunidad con Dios existente hasta entonces (*Mc.* 3, 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21). En la Mariología se estudia en qué medida pertenece María a esa comunidad.

Artículo segundo

VOCACION DE LOS DOCE

1. Uno de los sucesos más importantes y trascendentes de la vida pública de Jesús es la elección de los «doce»; en el Evangelio de San Marcos nos es contada de la manera siguiente: «Subió a un monte y llamando a los que quiso, vinieron a El, y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios. Designó, pues, a los doce; a Simón, a quien puso por nombre Pedro; a Santiago el de Zebedeo, y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dió el nombre de Boanerges, esto es, hijos del trueno; a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y Simón, el Celador, y a Judas Iscariote, el que le traicionó» (*Mc.* 3, 13-19). San Mateo cuenta así: «Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dió poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia. Los nombres de los doce apóstoles son estos: el primero, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago, el de Zebedeo, y Juan, su hermano; Felipe y Bartolomé, Tomás y

Mateo, el publicano; Santiago, el de Alfeo, y Tadeo; Simón, el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó» *(Mt.* 10, 1-4); y San Lucas dice: «Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dió el nombre de apóstoles: Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés, su hermano» *(Lc.* 6, 12-16).

2. En la vocación de los doce Jesús continúa lo empezado en la vocación de los discípulos. Los doce fueron elegidos en el círculo de los discípulos. No todos los discípulos pertenecieron al círculo de los doce, pero los doce eran ya discípulos. En la elección de los doce se concentra en un pequeño número lo que dijimos antes de la elección de los discípulos; la elección de los doce surgió exclusivamente de la iniciativa de Jesús. El sólo determinó quién debía pertenecer al círculo de los doce; los llamados a ese círculo no estaban preparados. Con dominadora majestad llama Cristo y escoge a quienes desde entonces deben acompañarle a todas partes. La importancia de la elección es subrayada cuando se nos dice que Jesús se preparó orando en un monte. La vocación se hace de acuerdo con el Padre y por encargo suyo; era el cumplimiento del decreto de la eterna economía de Dios. El hecho de que los discípulos que iban a ser elegidos para el círculo de los doce estuvieran entonces alrededor de Jesús no era una casualidad, sino disposición de Dios. A cada uno de ellos se había dirigido la mirada divina según un decreto eterno e incomprensible. El lugar de la elección y vocación es un monte. En la Sagrada Escritura el monte es siempre escenario de los misterios y revelaciones especiales de Dios; es símbolo de la presencia de Dios porque se eleva sobre la vida diaria de los hombres y de la historia humana y porque así puede simbolizar la excelsitud de Dios. La mención del monte expresa una vez más que se trata de una acción de lo alto, de arriba.

3. Lo ocurrido en la vocación de los discípulos es el comienzo de una obra incalculable. «Este pequeño círculo de discípulos fielmente entregados, que acompañan a Jesús continuamente, será iniciado en los misterios del reino de Dios *(Mc.* 4, 10) y educado en la escuela de Jesús para el apostolado, después que los jefes espirituales de Israel rechacen a Jesús, y la masa del pueblo no crea su mensaje. Son los verdaderos parientes de Jesús *(Mc.* 3, 34). Junto

con un pequeño número de creyentes forman el resto santo de Israel, que encuentra la salvación, y por ser ese resto son también el núcleo de la Iglesia posterior y los portadores de la misión» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, 1954, 3.ª ed., 76).

Los doce fueron sacados del círculo de los demás discípulos; formaron un grupo que se destacaba no sólo del pueblo, sino del pequeño rebaño de los discípulos de Jesús. Fueron los familiares y confidentes de Jesús. Además de la instrucción del pueblo recibieron una especial revelación del reino de Dios en forma de parábolas y comparaciones (*Mc.* 4, 10; 7, 17-23; 10, 10-12). A ellos solos les descubrió Jesús su misterio de Mesías. Las profecías de la pasión y las enseñanzas sobre el verdadero concepto del discipulado estuvieron reservadas a ellos (*Mc.* 8, 31; 9, 30; 10, 32; *Mt.* 10, 5-33). Sólo ellos pudieron celebrar con el Señor la última Cena (*Mc.* 14, 17 y textos paralelos). También ellos fueron tardos para entender (*Mc.* 7, 18; *Lc.* 14, 25) durante todo el tiempo de su convivencia con Cristo e incluso después que Cristo murió; su corazón era obstinado (*Mc.* 6, 52; 8, 17). Sobre todo les pareció incomprensible el misterio de la pasión de Cristo (*Mc.* 8, 32; 9, 9. 32). Su pensamiento estaba orientado a lo terreno (*Mc.* 4, 40; 6, 50-52; 9, 5-7; 9, 34; 10, 24. 38-41; 14, 38-50). También estaba cerrado para ellos el sentido del reino de Dios que Cristo predicaba. Incluso después de la resurrección lo confundían con un reino terreno en el que hay puestos de ministros (*Mc.* 10, 35-37; *Lc.* 24, 21; *Act.* 1, 6). Fué el Espíritu Santo quien les abrió los ojos para ver la obra de Cristo y entender sus palabras. Entonces la semilla, que Cristo había sembrado durante su vida en ellos, da por fin frutos del ciento por uno.

4. Ya la elección de los doce para formar un grupo destacado de los demás discípulos indica que aquí se trata de la formación de una comunidad nueva; pero ese hecho es aclarado todavía más por el número doce que forman los elegidos. Cristo eligió doce y no fué por capricho o por casualidad. El número doce tenía entre los semitas un simbolismo especial, como ya hemos dicho. Para los israelitas era especialmente santo por los doce patriarcas y las doce tribus descendientes de ellos (*Mt.* 19, 28; *Act.* 26, 7). Israel era el pueblo de las doce tribus. La elección de los doce recuerda el número de los patriarcas; era, por tanto, como signo de plenitud. Del tiempo mesiánico se esperaba justamente la restauración de las doce tribus de Israel. Cuando Cristo elige a los doce, implícitamente está dicien-

do que ha llegado el tiempo de nacer un nuevo pueblo de doce tribus, un nuevo Israel, el Israel del espíritu que sustituirá al Israel de la carne, el pueblo de doce tribus del Nuevo Testamento que, como hemos visto, fué profetizado por Isaías y Jeremías. Los patriarcas aparecen como tipos de los doce y éstos como contratipos de lo que representaban los patriarcas. Los doce simbolizan el nuevo pueblo de Dios; a la vez son su comienzo y principio: sobre ellos descansa como sobre sus cimientos. Nace un nuevo pueblo de Dios y son instituídos nuevos patriarcas (cfr. la expresión *epoiesen*); son instituídos por Cristo, con lo que El desempeña un papel semejante al de Jacob. La comparación con Jacob, descendiente de Abraham, se aclara también en el hecho de que el cielo se abre sobre Cristo y los ángeles suben y bajan (*Jo.* 1, 51); Jacob vió en sueños ángeles que subían y bajaban como por una escalera (*Gen.* 28, 10-11); San Juan cuenta además que en Samaría y junto al pozo de Jacob Jesús es comparado con Jacob (*Jo.* 4, 1-42). En la elección de los doce se expresa, por tanto, la relación con el antiguo pueblo de las doce tribus y la diferencia de él. El nuevo pueblo nace del antiguo y crece sobre él y lo trasciende; y así resulta que en el reino de Dios los doce se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (*Mt.* 19, 28).

La importancia del número doce se destaca después de la traición de Judas; como el número no estaba completo por culpa del suicidio de Judas (*Jo.* 20, 24; *1 Cor.* 15, 5) se trató de completarlo. Fué elegido a suertes; se debía encontrar así al elegido por Dios (*Act.* 1, 21-26). La suerte eligió a Matías. Después no se llenaron ya más los huecos hechos por la muerte de los apóstoles (*Act.* 12, 2). El círculo de los doce fué evidentemente entendido como principio y fundamento del nuevo Israel; cuando cumplió su misión y el nuevo pueblo de Dios empezó a vivir, ya no necesitó existir. La expresión —frecuentemente repetida—«uno de los doce» indica hasta qué punto se tuvo conciencia de que el círculo de los doce formaba un grupo fijo y concreto (*Mt.* 26, 14; *Mc.* 14, 10. 20. 43; *Lc.* 22, 3. 47; *Jo.* 6, 71; 20, 24).

Artículo tercero

MISION DE LOS DOCE

La elección de los discípulos y la institución del grupo de los doce son dos grados en la creación del nuevo pueblo de Dios. Un grado más es la misión de los doce por Jesús para que proclamasen

el reino de los cielos, curaran enfermos, resucitaran muertos, limpiaran leprosos y expulsaran demonios (*Mt.* 10, 5-8). San Marcos cuenta esta misión de la manera siguiente: «Llamando a sí a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomaren para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas. Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban» (*Mc.* 6, 7-13). En el texto paralelo de San Lucas se dice: «Habiendo convocado a los doce, les dió poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y los envió a predicar el reino de Dios y a hacer curaciones. Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni llevéis dos túnicas. En cualquier casa que entréis quedaos allí, sin dejarla hasta partir. Cuanto a los que no quieran recibiros, saliendo de aquella ciudad, sacudíos el polvo de los pies en testimonio contra ellos. Partieron y recorrieron las aldeas, anunciando el Evangelio y curando en todas partes» (*Lc.* 9, 1-6).

Artículo cuarto

LOS DOCE APOSTOLES

1. Según el texto de San Lucas Cristo dió a los doce el nombre de apóstoles, enviados (*Lc.* 6, 13). Se discute si San Lucas reproduce fielmente los hechos—la denominación de apóstoles procedería entonces del mismo Cristo—o si la denominación procede del evangelista. En todo caso, Cristo reunió a los doce para enviarlos (*apostellein*). Por eso es perfectamente posible que el nombre de apóstoles proceda de Jesús mismo. Es extraño que sólo San Lucas se lo atribuya a Jesús y que sólo él lo use como denominación habitual de determinados hombres (9, 10; 12, 5; 22, 14; 24, 10). (También San Lucas usa la denominación «los doce», por ejemplo, en 8, 12; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3; *Act.* 6, 2.) Pero eso no es una objeción decisiva. Por lo demás la cuestión no tiene demasiada importancia.

La palabra «apóstol»—proceda o no de Cristo—necesita una explicación. En todo caso la realidad mentada por la palabra fué creada por Cristo. La expresión aparece en el Nuevo Testamento setenta y nueve veces en total; en Mateo, Marcos y Juan aparece una vez en cada uno, en San Pablo veintinueve, en los *Hechos de los Apóstoles* veintiocho, y seis en el Evangelio de San Lucas. En *Hebr.*, en *I Pet.* y en *Jo.* aparecen una vez en cada una; en *II Pet.* aparece dos veces y tres en el Apocalipsis de San Juan. Esta estadística demuestra que la expresión aparece con más frecuencia que en nadie en San Pablo y en San Lucas, que está en estrecha relación con él. Este hecho podría indicar que San Pablo y San Lucas dan al concepto de apóstol más importancia que los demás escritores del Nuevo Testamento.

2. El significado de la palabra en el Nuevo Testamento es completamente ajeno al que tiene en el ámbito extrabíblico. Fuera de la Biblia significa el envío de una flota, es decir, un acto militar o también la flota misma y la expedición de la flota; más tarde significó un grupo de colonizadores y su colonización y también el jefe de una expedición. El término tiene, por tanto, una significación política y militar plurivalente. Pero lo que no está incluído en el uso profano del término es la autorización; por eso, no es usada como denominación de un enviado en sentido estricto. El enviado es llamado *angelos* o *keryx*.

El uso que los cristianos hicieron de la palabra era algo completamente insólito para los griegos, ya que a la expresión unen la idea de autorización, extraña a la significación profana; en el uso que de la palabra hacen los cristianos la idea de autorización es decisiva y no sólo accidental. Dado su carácter de término técnico no fué traducida por los latinos, sino que la Teología posterior la aceptó como palabra extraña. El uso de la palabra en los papiros demuestra hasta qué punto estaba lejos el uso profano del religioso-cristiano: en los papiros significa carta de presentación, recibo de envío, pasaporte de viaje; no significa más que cosas concretas.

En el ámbito helenístico existe un cierto paralelo de la institución del apostolado: los predicadores ambulantes cínicos y estoicos; se creían enviados de Zeus y tenían conciencia de ser responsables ante él. Pero no eran llamados apóstoles, sino *kataskopoi*.

3. Esto demuestra que la institución del apostolado no pudo ser deducida de la cultura extrabíblica, sino que tiene su cuna en

el ámbito bíblico. La institución del apostolado tiene en cierto sentido un precedente en la institución jurídica del judaísmo tardío, llamada *schaliach*.

La institución del *schaliach* era vieja en el Antiguo Testamento (cfr. *II Cor.* 17, 7-9), pero recibió su configuración de Cristo. Entonces era un concepto fijo de la vida jurídica judía. El *schaliach* es el mandatario de una o varias personas. Lo más importante es la autorización, ya que su misión varía según los casos. El concepto tiene al principio una significación puramente formal; al *schaliach* se le puede encargar cualquier misión. La institución no es, por tanto, específicamente religiosa, sino jurídica.

El *schaliach* es siempre representante del mandante y defiende su persona y derecho. Un principio jurídico judío decía: «el enviado *(schaliach)* de un hombre es como él mismo» (cfr. Strack-Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 2). Por lo demás, el *schaliach* está obligado a cumplir exactamente su misión. Sólo puede justificar su responsabilidad cuando se subordina a la voluntad del mandante. En la institución del *schaliach* no se trata, pues, en definitiva, del cumplimiento mecánico de un mandato, sino de una decisión consciente a favor del encargo de otro. De donde resulta que el *schaliach* es responsable ante Dios mismo del honorable y cuidadoso cumplimiento de su mandato, aunque su institución pertenezca al ámbito jurídico. Dios se complace en el *schaliach* que se interesa por sus asuntos y hasta expone la vida por ellos.

El nombramiento de un *schaliach* ocurre cuando uno confía una determinada misión a otro. Al volver el mandatario después de cumplir su mandato cesan sus poderes.

Nada tiene que ver la institución del *schaliach* con las actividades misioneras. Los misioneros judíos, abundantes en tiempos de Cristo, nunca son llamados *scheluchim*. San Pablo, por ejemplo, antes de su conversión era un *schaliach* en el sentido de que llevaba a los cristianos ante el Consejo Supremo o Sanedrín por encargo del sumo sacerdote, pero no en el sentido de que hiciera una especie de misión judía. Cuando siendo *schaliach* del sumo sacerdote vió a Cristo resucitado en el camino de Jerusalén a Damasco y fué llamado a convertirse en *schaliach* de Cristo, su vocación tuvo un sentido completamente distinto del que tenía la autorización de los jefes judíos.

En el Antiguo Testamento, los autorizados enviados por Dios

son llamados también *scheluchim*. Los sacerdotes eran *scheluchim* de Dios. Algunas personalidades individuales—Moisés, Elías, Eliseo, Ezequiel—son llamados también *scheluchim*, porque hicieron cosas reservadas a Dios.

4. Cristo usó a favor de su obra la institución judía de los *scheluchim*, pero la transformó conforme a sus fines. La institución del *schaliach* no le podía ofrecer más que una forma de la vida jurídica y judía. Cristo llena esa forma de contenido religioso. La institución pasa así de la esfera jurídica al ámbito de la Revelación. El contenido de la institución fué reducido, pero la reducción implicó a la vez concentración y profundidad. Los *scheluchim* llamados por Cristo no tenían más misión que representarle, y El era el portador de la Revelación y el plenipotenciario del Padre celestial. Los apóstoles debían continuar su misión. Por ser el Enviado del Padre, tiene poder para confiar a los apóstoles una misión independiente y responsable, sin que por eso dejen de estar unidos a El. Según el principio citado de que el enviado de un hombre es como él mismo, Cristo envía a sus discípulos asegurándoles: «El que a vosotros os recibe, a Mí me recibe, y el que me recibe a Mí, recibe al que me envió» *(Mt.* 10, 40). San Lucas dice en el texto paralelo: «El que a vosotros oye, a Mí me oye, y el que a vosotros desecha, a Mí me desecha, y el que me desecha a Mí, desecha al que me envió» *(Lc.* 10, 16; cfr. *Mc.* 9, 41, 37). En el texto de San Lucas aparecen claras dos autorizaciones que pertenecen a distintos planos. La primera es la eterna economía divina; la segunda es su cumplimiento por Jesucristo. La representación concedida a los apóstoles está puesta en estrecha relación con la representación de Dios concedida a Cristo mismo. A los apóstoles les es dada por las palabras de Cristo una autorización extraordinaria que viene del cielo y se orienta hacia el cielo. Sobre su propia autoridad son los encargados y autorizados del Padre celestial. Por eso rechazar a un apóstol significa rechazar a Dios mismo. Es una disposición de incalculable importancia el hecho de que en el sí o no a un hombre se represente el sí o no a Dios mismo y que nadie pueda sustraerse a esa relación, la reconozca o no. Las palabras de Cristo implican, pues, una amenaza.

La relación entre mandante y mandatario aparece clara, cuando Cristo dice: «No es el siervo mayor que su Señor, ni el enviado mayor que quien le envía» *(Jo.* 13, 16; *Mt.* 10, 24; *Jo.* 15, 20).

Cristo transmitió a sus enviados, a sus *scheluchim*, a sus apóstoles, el poder único y pleno que El mismo tenía en cuanto enviado del Padre. Implicaba la autorización y obligación de proclamar el reino de Dios y de vencer a sus enemigos (demonio, enfermedades, muerte). Los apóstoles obran por autorización de Cristo. Quien no está autorizado por El no puede pretender representarle. Aunque haya sido testigo ocular y auricular de todos los sucesos de la vida de Cristo, no puede ser apóstol si Cristo, no le constituye expresamente en apóstol. Así se entiende que San Juan se queje de un exorcista que arroja los demonios en nombre de Jesús, sin haber sido enviado para ello. Es evidente la opinión de San Juan de que sólo puede obrar en nombre de Cristo, quien ha sido autorizado para ello por El mismo *(Mc.* 9, 38-41; *Lc.* 9, 49; Cfr. *Mt.* 17, 14-21; *Mc.* 9, 14-29; *Lc.* 9, 37-43).

Al principio Jesús limitó el poder y la misión de los apóstoles a la casa y pueblo de Israel. Cuando cumplieron su misión y volvieron, le contaron lo que habían hecho y habían enseñado. Su nombramiento de apóstoles tenía carácter duradero y concedía en cierto modo carácter «indeleble», pero su mandato y misión eran transitorios. Esa transitoriedad se expresa en el hecho de que todavía no son llamados apóstoles, sino discípulos, o los doce (cfr. *Mc.* 6, 30; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 17; *Lc.* 5, 30; 6, 1. 17. 20; 7, 11; 8, 1; 9, 12; 18, 31; *Mt.* 20, 17). A pesar de la limitación espacial y temporal de la primera misión los doce lograron un puesto especial dentro de los discípulos; debido a su especial elección representan un círculo definido y cerrado, una institución.

5. El Resucitado renueva y confirma la elección y misión de los apóstoles. Ahora es cuando por fin se convierten los discípulos en apóstoles. La convivencia de los doce con el Resucitado es el cumplimiento de lo que Cristo les encargó al llamarlos: que estuvieran siempre con El. Lo vieron resucitado como antes lo habían visto en su vida terrena. De aquí en adelante pueden ser testigos de la resurrección; y lo iban a ser no sólo en su pueblo, sino en todo el mundo; el campo de acción se amplía desde el pueblo de Israel a todos los pueblos del mundo.

6. Aquí se destacan ya los momentos constitutivos del apostolado. Primariamente son dos: el encuentro con el Resucitado y el ser enviados por El *(Lc.* 24, 48; *Act.* 13, 31; 2, 32; 3, 15; 4, 20;

5, 32; 10, 39. 31). Pero estos dos momentos suponen un tercero: el constituído en apóstol tiene que haber convivido con el Señor incluso durante su vida terrena. Cuando debía ser admitido uno en el colegio de los doce en lugar de Judas, Pedro puso las condiciones siguientes: «Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús... uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (*Act.* 1, 21). Sólo puede, por tanto, ser apóstol quien ha acompañado a Jesús desde el principio de su actuación hasta su ascensión. Debe poder testificar como sucesos históricos inmediatamente sabidas, la vida y la resurrección del Señor. Esto no quiere decir sólo que haya visto esos sucesos, sino que los haya visto y entendido como acciones salutíferas, pues su misión es testificar sucesos salvadores y no hechos puramente históricos. Por tanto, debe haber participado inmediatamente en los sucesos y debe haber entendido espiritualmente los hechos en que ha participado. San Juan alude a la experiencia histórica y a la comprensión espiritual de lo sabido como hecho salvador cuando dice: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo» (*1 Jo.* 1, 1-4). La participación inmediata en la vida terrena de Jesús no basta para ser constituído en apóstol; es necesaria además la autorización expresa. Pero tampoco basta por sí sólo el encuentro con Cristo resucitado; es ineludible el ser llamado y autorizado por Cristo. Sin la misión de parte de Cristo tampoco la plenitud del Espíritu crea apóstoles; tal plenitud no le legitima para dar testimonio de Cristo autoritariamente; para esto se necesita haber sido visiblemente enviado por Cristo y en definitiva por Cristo resucitado. El apóstol debe, pues, ser entendido cristológicamente y no sólo pneumatológicamente; en él obra la voluntad del Señor. También los testigos de la resurrección no constituídos en apóstoles por Cristo pueden y deben dar testimonio de ella; pero su testimonio no es autoritario como el de los apóstoles, aunque es testimonio de un testigo ocular y puede ser testimonio del Espíritu de Dios; para que sea válido debe ser

comparado y debe coincidir con la doctrina de los apóstoles (*Act.* 2, 42). Cfr. J. L. Leuba, *L'institution et l'évènement* (1950) 58-60; Rud. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders theol. Kommentar zum NT, edit. Alfred Wikenhauser XIII, 3), 1953, 42-57.

E. Brunner—en su obra *Das Missverständnis der Kirche* (1951) 26-35—ha subestimado el momento de la expresa constitución en apóstol por Cristo, y, en consecuencia, ha explicado insuficientemente la significación del apóstol en la constitución de la Iglesia.

7. La vocación de los apóstoles durante la vida terrena de Cristo y el ser confirmado en su autorización por el Resucitado significan dos grados que revelan una más clara comprensión de la relación entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios; las raíces del nuevo pueblo de Dios están en el antiguo, ya que los patriarcas del nuevo Israel descienden del antiguo. Pero a la vez la comunidad fundada por ellos trasciende el antiguo pueblo de Dios. La razón más profunda de esa trascendencia es que fué el Resucitado mismo quien confirmó la institución del apostolado en razón de su previa elección durante su vida terrena. *La resurrección del Señor* crea una nueva situación en la historia sagrada y en el pueblo de Dios; la resurrección rompe todas las formas hasta entonces válidas; su incisión es tan profunda que no puede ser conocida ni entendida por el entendimiento natural. Pero no por eso se pierde la relación, ya que el Cristo resucitado es idéntico al crucificado. Sin embargo, el Cristo terreno sufrió tal cambio en la resurrección, que San Pablo dice que se convirtió en espíritu, en ser espiritual y configurado por el Espíritu Santo (*II Cor.* 3, 17). Todas las comparaciones tomadas de las transformaciones naturales son inválidas. La transformación ocurrida en Cristo es el modelo de la continuidad y discontinuidad entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios. Los apóstoles elegidos antes y confirmados después de la resurrección son, por tanto, garantes de la relación y diferencia simultáneamente obradas por la Resurrección. No son únicamente los padres de un nuevo grupo dentro del antiguo pueblo de Dios, sino de una nueva comunidad que está constituída tanto por los pertenecientes a la antigua Alianza como por los gentiles recién llamados. Los llamados ahora no tienen que pasar por el antiguo pueblo de Dios para llegar al nuevo; sino que pasan inmediatamente desde su anterior existencia a la nueva vida que reciben por ser miembros del pueblo de

Dios. Al estudiar la unidad de la Iglesia volveremos sobre el tema. O. Hophan, *Die Apostel*, Luzern 1955, 3.ª ed.; Rengstorf, artículo *apostoles*, en: Kittels ThW NT I (1933) 406-448.

Artículo quinto

SAN PABLO, APOSTOL

1. Aunque las tres condiciones que constituyen al apóstol sólo se realizan en los doce, existe otro concepto de apóstol que realiza San Pablo. San Pablo insiste en que es apóstol a pesar de no haber convivido con Jesús durante su vida terrena. La epístola a los Gálatas empieza así: «Pablo, apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que conmigo están a la iglesia de Galacia...» (*Gal.* 1, 1-2). San Pablo defiende con insistencia y pasión su poder apostólico contra las intrigas judaístas que pretenden socavar su obra y que parecen amenazar la existencia de las comunidades. También el comienzo de la epístola a los Romanos (1, 1) acentúa con parecida decisión que ha sido inmediatamente llamado por Jesucristo; por El ha sido elegido para el Evangelio de Dios, que fué prometido por boca de los profetas, para el Evangelio del Hijo de Dios, que descendió de David según la carne, pero que en cuanto Hijo de Dios ha sido constituído en poder según el espíritu de la santidad desde su resurrección de entre los muertos. En la epístola a los Gálatas San Pablo explica con singular énfasis que su autoridad no procede de los hombres, que no ha habido ninguna mediación humana entre él y Cristo que lo ha llamado; su autoridad procede de Cristo y, por tanto, de Dios mismo. San Pablo ha sido constituído en apóstol directamente por Dios mismo. Cristo, a quien Dios resucitó de entre los muertos le salió al encuentro junto a Damasco; como los antiguos apóstoles él ha visto a Cristo resucitado y da testimonio de El. Sólo si es apóstol de Cristo está autorizado a dar testimonio de Cristo autoritaria y obligatoriamente: su testimonio tiene autoridad y obliga. San Pablo tiene de común con los demás apóstoles el haber sido nombrado por Cristo y el haber visto al Resucitado. Destaquemos especialmente la llamada expresa de parte de Jesús; San Pablo se convirtió en apóstol porque Cristo le regaló el espíritu ante las puertas de Damasco. Pero no es como los demás

impulsado por el espíritu que manda libremente, su apostolado se funda también en la voluntad de Cristo; por tanto, su apostolado está también determinado por el hecho de estar unido a Cristo resucitado y a su voluntad. Cristo es movido por el Espíritu dentro de esa unión; y dentro de la unión a Cristo fueron impulsados los antiguos apóstoles por el Espíritu al cumplimiento de su misión. Es, pues, erróneo afirmar que los doce apóstoles representan la institución jurídica del apostolado, mientras que a San Pablo le compete un apostolado carismático. En la segunda sección trataremos ampliamente este tema.

2. A pesar de los caracteres comunes, el apostolado de San Pablo se distingue del de los doce en algo muy concreto: también San Pablo fué llamado por Cristo, pero no fué llamado durante la vida terrena de Jesús, sino que fué Cristo resucitado quien le puso a su servicio para predicar el Evangelio. A San Pablo le falta la cualidad que San Pedro creyó ineludible al elegir a Matías: el trato con Jesús durante su vida terrena. Para los demás apóstoles el encuentro con el Resucitado fué la confirmación de lo ya ocurrido, la terminación de lo ya fundamentado; para San Pablo, en cambio, el encuentro con el Resucitado fué su única y definitiva vocación. Su constitución en apóstol se concentra en un solo acto. Pero aunque le falta un elemento que para los demás apóstoles es ineludible, San Pablo es apóstol en el verdadero sentido de la palabra, porque fué autorizado por Cristo para llevar su nombre a los gentiles y a los reyes y para dar testimonio de El en el dolor (*Act.* 9, 15). Mientras que los demás apóstoles se ejercitaron en su misión en un largo trabajo educativo, Pablo, que era perseguidor de Cristo, se convirtió de repente en testigo gracias a su experiencia ante las puertas de Damasco. Cuando fué llamado ya existía la Iglesia. Los doce con Pedro a la cabeza ocupaban en ella un lugar central; tenían poder de gobierno. San Pablo fué llamado a este nuevo pueblo de Dios dirigido por los doce en una profunda crisis y ruptura con su fe anterior. Por eso fué también bautizado (*Act.* 9, 18; 22, 16), mientras que de los demás apóstoles no se nos dice que fueran bautizados.

3. Dentro de las diferencias de vocación entre los doce y San Pablo hay unidad y unanimidad. Por mucho que acentúe San Pablo la independencia e inmediatez de su apostolado está lejos de no

preocuparse de los demás apóstoles o de considerarse superior a ellos. Aunque después de su vocación marcha al desierto, tres años más tarde va a Jerusalén para reunirse con los demás apóstoles y, sobre todo, para ver a Pedro. En Jerusalén está catorce días (*Gal.* 1, 13-20; *Act.* 9, 26-30) y se marcha de nuevo. Quiere lograr el reconocimiento del Evangelio que él predica entre los gentiles (*Gal.* 2, 2). Aunque no tiene la mínima duda de la verdad del Evangelio recibido directamente de Cristo, le importa la unidad entre el apostolado de los doce y el suyo. No quiere predicar un Evangelio distinto del de los doce. Está convencido de que eso sería la destrucción del Evangelio; eso significaría que corría o había corrido en vano. No debe olvidarse que San Pablo compara su evangelio con el de los doce; no son los doce quienes recurren a Pablo para comparar su evangelio con el de él y exigir de él el reconocimiento de su predicación, sino que San Pablo se llega a los doce para presentarles su Evangelio y pedir su reconocimiento, aunque lo hace con inflexible decisión.

Por mucho que San Pablo alardee de su Evangelio, el texto de la epístola a los Gálatas que nos narra todo el proceso obliga a mantener la tesis de que San Pablo ve en el Evangelio de los doce la norma con la que debe estar de acuerdo el suyo, so pena de caer en una desventurada disensión que haría vanos todos sus esfuerzos (*Gál.* 2, 1-10). Cfr. Leuba, *o. c.*, 47-82.

4. El problema que motivó el viaje de San Pablo a Jerusalén fué el de la necesidad de la ley ritual judía para la salvación. Es comprensible que los judíos convertidos al Cristianismo no pudieron separarse radicalmente de su fe anterior y que siguieron observando la ley judía que les era familiar. San Pablo vió en esto un peligro del Evangelio, que predicaba la liberación de la ley. Si la ley viejotestamentaria sigue siendo necesaria para salvarse, el Evangelio es ilusorio. San Pablo no es antinomista al predicar la libertad de la ley; lo que condena y rechaza es que la ley antigua sea necesaria para salvarse. Para que un gentil se haga cristiano no debe pasar por ser un creyente viejotestamentario; por tanto, no necesita ser circuncidado, sino que puede y debe ser directamente admitido en el nuevo pueblo de Dios. San Pablo lucha decidida y perseverantemente por ese su Evangelio (*Gal.* 2). Como veremos en Jerusalén se reconoce «su» Evangelio; *a priori* no podía esperarse otra cosa ya que los círculos directores de Jerusalén o, más en concreto,

Pedro tenía en el fondo su misma convicción. Pedro fué incluso el primero en admitir gentiles en la Iglesia sin imponerles la ley ritual judía: el fué quien hizo bautizar al centurión Cornelio por directo mandato de Dios (*Act.* 10).

5. Cuando San Pablo—en *Gal.* 2, 2. 6. 9—habla de los «que son algo» en Jerusalén no lo dice por ironía sino completamente en serio. Frente a los enemigos que querían desacreditar su Evangelio San Pablo tuvo que destacar agudamente su autonomía e independencia subrayando a la vez su concordancia con los primeros apóstoles, con los doce. Así se explica las violentas formulaciones de la epístola a los Gálatas.

Su convencimiento del carácter normativo del Evangelio de los doce se expresa también en el hecho de que admita su apostolado en su propio evangelio. A favor de su mensaje de la resurrección de Cristo invoca en *I Cor.* 15 la aparición del Señor a Pedro y a los doce (*I Cor.* 15, 5). En este texto distingue su apostolado del de los doce con la fórmula de que al último de todos a quien se apareció el Señor fué a él, que es una especie de aborto; es el menor de los apóstoles y no es digno de llamarse apóstol, porque persiguió a la Iglesia (*I Cor.* 15, 8). San Pablo pospone en cierto sentido su apostolado al de los doce (cfr. también *II Cor.* 11, 5, 22; 12, 11). En otro sentido sabe que es superior a todos los demás testigos; hasta puede decir que con las gracias que le han sido concedidas ha trabajado más que ellos (*I Cor.* 15, 10). Pero él y ellos predican el mismo Evangelio: el mensaje de Cristo crucificado y resucitado (*I Cor.* 15, 11).

6. San Pablo no fué, por tanto, un apóstol del Espíritu libre que se situara sobre la predicación de los apóstoles tradicionales, sino un varón de la tradición eclesiástica; predica lo que le ha sido transmitido (*I Cor.* 11, 23-29; 15, 1-3; 11, 23). Cuando al hablar de la última cena dice a los Corintios que les transmite lo que ha recibido del Señor, no quiere decir que todos los contenidos de su Evangelio les ha recibido del Señor por Revelación directa. Sólo se hará justicia a la afirmación del apóstol suponiendo que recibió la *totalidad* del Evangelio de Cristo mismo ante las puertas de Damasco, pero supo los *detalles* gracias a los primeros creyentes. Su dependencia de la tradición de la Iglesia aparece especialmente

clara en la primera epístola a los Corintios en cuyo capítulo 15 invoca expresa y fundamentalmente la tradición a favor de su testimonio sobre la resurrección de Cristo.

7. Por un lado, San Pablo da gran importancia al reconocimiento de su apostolado por parte de los doce y éstos, a su vez, aceptan como apóstol en pleno sentido y confirman la verdad y rectitud de su Evangelio, aunque no pueden admitirle en el cerrado círculo de los doce. El reconocimiento de su apostolado aparece patente en el hecho de que en el llamado Concilio de los Apóstoles en Jerusalén San Pablo es destinado a misionar gentiles, mientras que Pedro y los demás apóstoles deberán misionar entre los judíos. Esta distinción no se llevó a cabo estrictamente pero la decisión tiene fundamental importancia. Los doce están evidentemente convencidos de que al enviar a San Pablo para predicar el Evangelio a los gentiles *(Gal.* 2, 7; *Act.* 15) cumplen el mandato de Cristo de llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra *(Mt.* 28, 19; *Act.* 1, 8). Ocurre aquí algo extraordinario; aunque Pablo no cumple todas las condiciones determinadas por Pedro para ser constituído en apóstol, aunque había perseguido mortalmente a la Iglesia, aunque los doce sabían que les había sido especialmente confiado por Cristo el servicio del Evangelio, estuvieron de acuerdo con el apostolado y evangelio de Pablo. La comunidad fué confirmada en Jerusalén con un apretón de manos *(Gal.* 2, 9). San Pablo expresa especialmente su unión con Jerusalén haciendo con gran celo una colecta a favor de los pobres de la primera comunidad *(Rom.* 15, 26-28; *I Cor.* 16, 1-3; *2 Cor.* 8, 9; *Act.* 24, 17; *Gal.* 2, 10).

8. El lazo de unión entre Pablo y los doce era Cristo, en cuya voluntad se fundaban ambos apostolados. San Pablo explica también que fué a Jerusalén, para que su evangelio fuera reconocido, en virtud de una revelación, es decir, en virtud de una directa intervención divina *(Gal.* 2, 2). Pero ambos evangelios tenían distintas matizaciones: San Pablo interpretaba bajo el poder del Espíritu lo que los doce predicaban; el Evangelio de San Pablo era, pues, una explicación de lo implicado en el de los doce; también los doce estaban convencidos de la liberación de la ley ritual judía, pero fué San Pablo quien la fundamentó amplia y profundamente en la común fe en Cristo, en su muerte y resurrección; en su Evangelio se estructura claramente lo incluído en el Evangelio de San Pedro (cfr. *Rom.* 2 16; 16, 25; *II Cor.* 4, 3; *I Thess.* 1, 5; *II Thess.* 2, 14; *II Tim.* 2, 8).

9. La tesis de M. Goguel de que San Pablo fué el primer llamado al apostolado es completamente antihistórica. Según Goguel, el apostolado de los doce nació más tarde. La razón de esa infundada afirmación es que Goguel prefiere el apostolado «carismático» de San Pablo al apostolado «jurídico» de los doce. La tesis de Goguel no puede explicar cómo se llega al apostolado institucional desde el carismático; y sobre todo no puede explicar por qué San Pablo da tanta importancia a la concordancia de su predicación con la de los doce (cfr. M. Goguel, *L'Église primitive*, 90-109; J. L. Leuba, *L'institution et l'évènement*, 1950, 48-50).

El apostolado de los doce manifiesta simultáneamente la relación y diferencia entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios; el apostolado de San Pablo expresa sobre todo la diferencia entre ellos, ya que su vocación se decidió sólo en el encuentro con el Resucitado y fué enviado a los gentiles.

10. Se ha defendido muchas veces la opinión de que la palabra «apóstol» es usada por el Nuevo Testamento en sentido amplio y se aplica también a algunos misioneros del primitivo cristianismo: a Bernabé (*1 Cor.* 9, 5), a Junia, a Andrónico (*Rom.* 16, 7), a Santiago, hermano del Señor (*Gal.* 1, 19), a Apolo (*1 Cor.* 4, 6. 9), a Silas y Timoteo (*1 Thess.* 2, 7). Pero ninguno de estos textos es claro. Aunque es cierto que son llamados apóstoles, la expresión debe ser entendida en sentido general, indefinido y en cierto modo no técnico. En *Hebr.* 3, 1 Cristo mismo es llamado apóstol, ya que es el Enviado, el Mandatario y Plenipotenciario de Dios que debe cumplir la revelación de Dios.

Artículo sexto

EL PODER DE ATAR Y DESATAR

1. Cristo explicó los poderes concedidos a los apóstoles en parte antes de la Pasión y en parte después de la Resurrección. El capítulo 18 del Evangelio de San Mateo cuenta cómo Cristo confió a sus discípulos el cuidado de los pequeños y extraviados. El texto dice: «En verdad os digo, cuanto atáreis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatáreis en la tierra será desatado en el cielo» (*Mt.* 18, 18). El texto es patrimonio único del Evangelio de San

Mateo, pero este hecho no es motivo para dudar de su autenticidad. Se discute a quien están dirigidas las palabras del Señor. Inmediatamente precedentes son las palabras del Señor sobre la corrección del hermano que falta delante de dos testigos y delante de la comunidad; está así expresado en el versículo 17: «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti gentil o publicano.» Ese «hermano» obstinado debe ser definitivamente arrojado de la comunidad. El versículo 18 añade que este juicio—que excomulga a un miembro de la comunidad—es reconocido también en el cielo, es decir, por Dios. Si se entiende el versículo 18 en relación con el 17 parece que el texto dice que todos los miembros de la comunidad participan del poder de atar y desatar. De hecho ésta es la interpretación que da la teología protestante. Pero para decidir lo que Cristo dijo no se puede olvidar que el versículo 18 está en el contexto de un discurso dirigido, según el versículo 1, a los discípulos, al grupo de los llamados, y no a las turbas. Así se explica el paso del singular al plural, del «tú» al «vosotros» en el estilo. La relación entre los versículos 17 y 18 es, por tanto, literaria, pero no *originalmente histórica; no es, pues, la comunidad la destinataria* de estas palabras; se dicen a los representantes de la comunidad y no a todos los miembros de ella. Tampoco se trata de la totalidad de esos representantes, sino del círculo de los doce, ya que sólo a los doce confío Cristo su misión. En caso de duda hay que limitar, por tanto, también al círculo de los doce la atribución de un elemento del poder total.

2. El sentido del poder de atar y desatar concedido por Cristo a los apóstoles implica conforme al estilo semítico tres cosas: declarar algo prohibido o permitido, imponer una obligación o eximir de ella, excluir de la comunidad y readmitir en ella. Estos tres elementos del poder pleno concedido a los apóstoles se condicionan recíprocamente. Si los doce pueden ejercer el poder disciplinar en la casa de Dios, tienen que estar en situación de poder decidir qué es lo que está permitido y prohibido. El poder disciplinar tiene como ineludible presupuesto el poder de enseñar. Las decisiones autoritarias pueden ser impuestas por medio de castigos. Por tanto, fué concedido a los apóstoles el poder de dar definiciones doctrinales obligatorias, de promulgar leyes jurídicas y de obligar a cumplirlas.

Como hemos visto, Jesús concede a los apóstoles el poder de sentarse en doce tronos y juzgar a las doce tribus de Israel, cuando

llegue el fin del mundo y Cristo mismo se siente en su trono de gloria *(Mt.* 19, 28); este poder está también en el ámbito del pleno poder que les es concedido en *Mt.* 18, 18.

3. El hecho de que el evangelista introduzca el versículo *Mt.* 18, 18 en el capítulo de advertencias a los discípulos sobre su conducta para con los pequeños y extraviados, significa evidentemente que los mandatarios deben cumplir su poder sobre los demás miembros de la Iglesia con amor y cuidado fraternales y no con presuntuosa petulancia (cfr. *Mt.* 18, 1-35).

Artículo séptimo

EL PODER DE PERDONAR PECADOS

1. La capacidad de perdonar pecados que Cristo resucitado concede a los apóstoles es una profunda explicitación del pleno poder que les fué conferido. Según San Juan ocurrió lo siguiente: «La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos» *(Jo.* 20, 19-23).

2. Este texto explica el pleno poder, concedido a los apóstoles según *Mt.* 18, 18, como poder de perdonar pecados; está incluído en el poder de atar y desatar. Al serle perdonados los pecados, el pecador es de nuevo admitido en la comunidad de los creyentes, de la Iglesia, y, por tanto, en la comunidad de Dios. Los apóstoles deben decidir autoritariamente si puede ser readmitido en la comunidad un individuo excluído de ella por sus pecados. Si deciden positivamente, Dios mismo confirma su decisión; Dios no le volverá a considerar como pecador; le quitará los pecados. El poder de perdonar pecados es, pues, un poder judicial: al perdonar los pecados los apóstoles realizan una acción judicial (cfr. § 265).

3. Es significativo que Cristo concediera este poder a los apóstoles después de la Resurrección. Su cumplimiento presupone lo ocurrido en el Gólgota y la mañana de Pascua. Lo relatado en *Mt.* 18, 18 es la promesa del poder, explicado y transmitido en *Jo.* 20, 19-23. La autorización para perdonar pecados presupone una estrecha relación con el Resucitado, que mediante su muerte ha creado en el mundo una nueva situación: la paz entre Dios y los hombres. La autorización concedida a los apóstoles es continuación y realización de la propia misión de Cristo, cumplida en el Gólgota (cfr. *Jo.* 17, 18; 13, 20; 18, 37). Los apóstoles deberán aplicar a los hombres lo que fué hecho accesible por la muerte y resurrección de Cristo; son capacitados para ello mediante la comunicación del Espíritu Celestial. El gesto de insuflar recuerda el proceso narrado en *Gen.* 2, 7 (*Sab.* 15, 11); el Génesis nos cuenta cómo Dios insufló el aliento vital al primer hombre. Entonces se trataba de comunicar la vida natural y aquí se trata de comunicar un aliento sobrenatural de vida, del Espíritu de Dios; gracias a ello los apóstoles serán capacitados para el servicio de perdonar pecados. En cierto modo deben recibir la vitalidad divina necesaria para vencer el pecado. Cuando Cristo transfiere este poder transmite en un ámbito importante el poder que El mismo ejercitó alguna vez durante su vida terrena (*Mc.* 2, 5; *Lc.* 7, 47) para hacerlo efectivo para todos mediante su muerte.

4. En la expresión «recibid espíritu santo» falta el artículo*; es, pues, dudoso si se alude al Espíritu Santo tercera persona de la Trinidad o si se refiere al espíritu celestial en general. Más bien parece lo segundo, ya que el Espíritu Santo no fué enviado hasta el día de Pentecostés, según *Act.* 2. Lo que se les da a los apóstoles por Pascua es la preparación de oficio para el cumplimiento de las actividades que deberán ejercitar después de la bajada del Espíritu Santo; era en cierto modo la «cualificación» interna. Pero fué el envío del Espíritu Santo lo que movió a los apóstoles a ejercitar las fuerzas de acción y vida infundidas en ellos.

---

* La traducción española usada emplea el artículo. (*N. de los T.*)

Artículo octavo

EL GRAN MANDATO MISIONAL

1. La plenitud de poder prometida a los discípulos por Cristo durante su vida terrena y concedida después de su resurrección está representada en grado máximo en el gran mandato misional que nos cuenta San Mateo: «Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, y, viéndole, se postraron; algunos vacilaron, y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (*Mt.* 28, 16-20). El texto de San Marcos dice: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará. A los que creyeren les acompañarán estas señales; en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en las manos las serpientes y si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y éstos recobrarán la salud» (*Mc.* 16, 15-18; cfr. *Act.* 1, 8).

El reconocer o no la historicidad del texto de San Mateo depende de si se admite que Cristo resucitado se apareció a los suyos y que podía imponer una misión. De nuevo estamos, por tanto, en un punto en que se demuestra que la eclesiología está condicionada por la cristología. Quien es prisionero de un *a priori* racionalista o naturalista tiene que negar la autenticidad del texto; pero debe darse cuenta de que su negación no se apoya en razones históricas o filológicas sino en la estrechez irracional de su concepción del mundo.

2. Este mandato de misión no revela a los discípulos ningún poder completamente nuevo, sino que representa en sumo grado el único poder de misionar que les ha sido concedido. Según el texto de San Mateo implica varias cosas; los discípulos son autorizados y obligados a convertir a los hombres en discípulos de Cristo mediante la administración del bautismo. Según San Marcos la predicación y la fe preceden a la administración del bautismo. El Evangelio debe ser predicado a todos los pueblos, por tanto, también a

los gentiles. Aquí se hace patente la nueva situación creada por la resurrección. Durante su vida terrena Cristo se limitó a predicar el Evangelio entre los miembros de su pueblo; en la resurrección se rompen con plena realidad las ataduras de la carne y de la sangre. Esta liberación fué ya preparada durante toda la vida terrena de Cristo: Cristo condenó—como Juan Bautista—(*Mt.* 3, 7-10) la certeza de salvarse por el solo hecho de descender de Abraham. Lo preparado durante su vida terrena se cumplió después de su resurrección como obra propia suya: envió a los apóstoles a misionar los gentiles. Véase § 163.

Cristo podía transferir plenos poderes a sus apóstoles, porque El mismo poseía el pleno poder; es el que transfirió a los suyos. Implica la doctrina, el bautismo y el gobierno. Ni en el cielo ni en la tierra hay poder alguno que supere al de Cristo. El poder de los apóstoles es también total. No hay posible acceso al Padre celestial por gracia de otros poderes; en la formulación de San Marcos aparece este hecho especialmente claro.

3. Para que los apóstoles no tuvieran por qué dudar ni vacilar a la vista de la misión que tendría que cumplir en presencia del cielo y de la tierra y que era tan importante para los hombres, Cristo añadió la promesa de que estaría con ellos hasta la consumación de los tiempos; no estarán solos jamás. Aunque desaparezca el Señor del ámbito de la visible familiaridad, seguirá estando y actuando en medio de ellos. De nuevo aparece claramente que los apóstoles son los representantes (*scheluchim*) de Cristo. Esto implica que hacen lo que les ha mandado y nada más, pero a la vez que lo hacen como mandatarios del Señor y plenamente responsables ante El. No son, por tanto, señores, sino servidores del Evangelio y de los sacramentos; pero deben prestar su obediencia y servicio por propia decisión responsable, ya que Cristo les dirige un mandato que les obliga a obrar incluso esforzándose y sacrificándose. No son instrumentos automáticos del Señor invisible, sino hombres libres, obligados a obedecer y autorizados para servir. En los escritos neotestamentarios se expresan claramente estos dos aspectos del oficio del apóstol: por una parte su poder jurídico y por otra su obligación de servicio. E. Brunner ha visto muy bien que la autorización del apóstol es una autorización para especiales servicios.

Pero critica sin razón a la teología católica de haber entendido de otra manera el poder apostólico. En virtud de los plenos poderes

que el Padre le otorgó, Cristo fué servidor de todos, y los apóstoles, sus enviados y mandatarios, fueron llamados también al servicio de la salvación de todos. No todos pueden prestar este servicio, sino sólo los autorizados a él. En el oficio apostólico se unen así en una sola cosa la autoridad y la obligación de servicio (véase el artículo *diakonein* en: Kittels ThW NT II 81-93 (Beyer) y § 284 de esta Dogmática).

En los Sinópticos la responsabilidad del apóstol se destaca más que en los textos de San Juan, en cuyo Evangelio se destaca en primer plano la participación de Jesús, en la actividad del apóstol; pero también San Juan conoce y atestigua la autoridad de los mandatarios de Cristo: por mucho que destaque la unión personal y comunidad de vida entre Cristo y sus creyentes (*Jo.* 10, 1-16. 27-29; 13, 34; 15; 17, 6-26), también da testimonio del pleno poder jurídico concedido a los apóstoles y en especial a San Pedro (*Jo.* 20, 19-23; 15-18). A pesar de todo es cierto que en él la idea de la responsabilidad no es tan dominante como en los Sinópticos.

J. Schmid da la siguiente interpretación del texto de San Mateo; vamos a citarla a pesar de su extensión (*Das Evangelium nach Matthäus*, 1956, 390-392): «Las palabras que Jesús les dice son de las más grandiosas y en varios aspectos de las más importantes del Evangelio. Su contenido tiene tres partes: las palabras de autorización (ver. 18b) son el principio y fundamento de lo siguiente; de ellas se deduce el mandato de misión y bautismo (V. 19-20a); termina con la promesa (V. 20b). El Padre le ha dado a El, Jesús, todo poder en el cielo y en la tierra; ahora no es el anonadado Hijo del hombre, cuyo poder está en cierto sentido todavía oculto a pesar de los milagros, de la proclamación «con poder» (7, 29) de la voluntad absoluta de Dios y del poder para perdonar pecados en la tierra (9, 6); aquí habla el Glorificado, el Señor (*Phil.* 2, 11), el «Hijo de Dios en poder» (*Rom.* 1, 4). Este texto se distingue de 11, 27 (=*Lc.* 20, 22) por la nueva situación—creada por la Resurrección—, en que es pronunciado y por su más amplio contenido; ya que aquí no se habla sólo del conocimiento y revelación de los misterios divinos. Pero aquí como allí habla el Dios-hombre. La misión que ahora confía a los once se funda en la perfección de su poder sobre el cielo y la tierra, es decir, sobre todo el mundo, y expresa el carácter transformador de su obra salvadora. Aunque en su actividad terrena sólo había sido enviado por encargo del Padre al pueblo de Israel (cfr. 10, 5; 15, 24, y *Mc.* 1, 38), su misión vale para toda la humanidad y en virtud de ella envía ahora a los discípulos y los convierte en apóstoles (cfr. *Lc.* 6, 13 y 24, 48; *Jo.* 20, 21); pues la verdad única del Evangelio y la única salvación obrada por su muerte están destinadas a todos los hombres (cfr. 20, 28=*Mc.* 10, 45; 24, 14=*Mc.* 13, 10). Por eso los discípulos deben ir a misionar y convertir a «todos los pueblos», es decir, a toda la humanidad en discípulos creyentes. Entre la limitada misión del «Jesús terreno» y la misión universalista del mandato misionero de Jesús resucitado sólo puede encontrar contradicciones quien no reconozca

el progreso creado por la muerte y resurrección de Jesús dentro de la situación salvadora y sobre todo quien niegue el valor salvífico universal de la muerte de Jesús predicado ya por el «Jesús terreno» (*Mc.* 10, 45). La expresión «todos los pueblos» no significa tampoco los pueblos paganos en oposición a Israel, como que el Evangelio les tuviera que ser predicado, porque Israel lo rechazó (cfr. 21, 41 = *Mc.* 12, 8; *Rom.* 11), sino que incluye a Israel. El mandato de misión implica el mandato de bautizar; así se expresa el por qué uno se hace cristiano: por la aceptación creyente de la recepción del bautismo (cfr. *Act.* 2, 38-41; 8, 12. 36; 19, 30-33; *Eph.* 4, 5). El «hacer discípulos» no consiste sólo en predicar el Evangelio, en ofrecer la verdad cristiana; ni es cierto que uno se haga «discípulo» él mismo creyendo, sino que es hecho cristiano por Dios mediante el bautismo administrado por los apóstoles. El bautismo es mucho más que un rito de iniciación en la comunidad de los discípulos, es mucho más que una acción simbólica; por ser parte esencial de la misión le es reconocida su necesidad para la salvación lo mismo que a la fe. Pero su administración debe hacerse «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»; es decir, bajo la invocación de las tres personas divinas. La fórmula no expresa sólo la fe de quien bautiza en Dios trinitario, sino el hecho de que el bautizado se convierte en propiedad de Dios. El bautismo pone en una relación con Dios que el hombre no puede crear por la sola aceptación creyente del Evangelio. Mediante el bautismo el neófito se convierte en «discípulo», en verdadero cristiano. Debe seguirle el continuo adoctrinamiento práctico del bautizado en los preceptos morales predicados por Jesús; porque el verdadero discípulo de Jesús no es el que no hace más que confesarlo o invocarlo, sino el que cumple la voluntad de Dios predicada por Jesús (cfr. 7, 21-23). El breve discurso de Jesús termina con una palabra consoladora; con ella termina el primer evangelio. Asegura a los predicadores del Evangelio—o con otras palabras, a la Iglesia—la continua presencia del Señor glorificado a la diestra del Padre y su gracia protectora y orientadora.»

Artículo noveno

LA SUCESION APOSTOLICA

1. La vocación, especial importancia e incluso el poder jurídico de los doce son en gran medida reconocidos por la mayoría de los teólogos protestantes de la actualidad. Pero lo que niegan es que los apóstoles hayan tenido sucesores. Sin embargo, el problema de la sucesión apostólica es sumamente importante para comprender la cuestión de si Cristo fundó una Iglesia. La Iglesia católica con toda razón ha dado gran importancia a esta cuestión en todas sus definiciones doctrinales tanto en el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia propuesto al Concilio Vaticano como en las definiciones decisivas. Véanse los textos en § 167 c, cap. 1.

La teología protestante niega la sucesión diciendo que los apóstoles tuvieron una posición única y especial.

Aunque las ideas de E. Brunner *(Das Missverständnis der Kirche, 1951,* 27-30) no responden exactamente a la teología protestante actual en muchas cosas, en esta cuestión expresa lo que la mayoría supone; vamos, pues, a copiar su tesis: «Esta autoridad (la apostólica) es esencialmente intrasmisible. Todo puede trasmitirse menos una cosa: el haber estado con Jesús, el ser testigos oculares, el ser el primer eslabón de la cadena histórica. Y esto es justamente lo que hace apóstoles a los apóstoles. Frente al hecho de la Revelación no puede haber más que esta desigualdad: unos la tienen de primera mano, como testigos oculares, pero todos los demás necesitan haberla recibido de ellos para tenerla. Esta suposición especial está fundada exclusivamente en la contingencia del hecho histórico. Está por eso absolutamente limitada por la contingencia histórica misma. Es contingente y ocurrida una sola vez (*einmalig*), como la Revelación misma; por eso es intrasmisible en el estricto sentido de la palabra. Con otras palabras: es transitoria; desaparece con la existencia física de los testigos oculares. Este su carácter transitorio le viene dado también con el hecho mismo de la Revelación como tal... Pero la autoridad de los apóstoles es transitoria todavía en otro sentido: no sólo en el sentido de que perece y se acaba sino en el sentido de que pasa. Los apóstoles tienen autoridad sólo y únicamente por lo que han recibido; por el hecho de que ellos son los únicos que lo tienen, los demás dependen de ellos. La autoridad, por tanto, está totalmente en el don, en el contenido del que ellos son recipientes. Por eso es inevitable que al transmitir lo recibido a los nuevos destinatarios, éstos tengan exclusivamente lo que antes tenían sólo los primeros. La autoridad pasa a la comunidad receptora en la medida en que los apóstoles hayan dado realmente lo que tenían que dar... Sólo en un sentido queda una relación de dependencia de la palabra de los apóstoles: continuamente queda la figura de la primitiva y originaria palabra apostólica con la que cada comunidad tiene que medir la palabra en ella existente, para cerciorarse de que es la misma... Esta es la esencia de la autoridad apostólica, tal como realmente resulta de la Revelación.» Es significativo que Brunner continúe diciendo: «Después de haber entendido así el sentido y los límites de la autoridad apostólica partiendo deductivamente de la esencia de la Revelación y de la historia sagrada, nos sentimos obligados a contrastar esta idea con los testimonios del Nuevo Testamento. Y vemos que esta idea no está tan clara y unívocamente de acuerdo con los testimonios del Nuevo Testamento como hubiéramos deseado. Al contrario, en el Nuevo Testamento hay vestigios considerables de una concepción totalmente distinta del apostolado y esta es la razón de tan frecuentes malentendidos. Además de la concepción expuesta hay otras distintas y contradictorias que aparecen yuxtapuestas: una, por ejemplo, en la dirección de una Iglesia autoritaria y jerárquica y otra, que atribuye al apostolado menos autoridad que la idea que nosotros hemos expuesto. Nos tenemos que resignar al hecho de que en el Nuevo Testamento no existe la unidad que siempre postuló y supuso la ortodoxia.»

Si se compara la doctrina de los reformadores sobre la función de la Escritura con la opinión de E. Brunner que acabamos de citar, parece imposible conciliarlas. Evidentemente Brunner ha abandonado el principio reformista de la Sagrada Escritura a favor de

determinados prejuicios teológicos. El método apriorístico que usa el autor le obliga a confesar que no encuentra en la Escritura lo que desearía encontrar.

2. Si consideramos imparcialmente el Nuevo Testamento veremos que al unicidad y continuación del apostolado lejos de excluirse se exigen recíprocamente. Hay que conceder en primer lugar que de hecho el apostolado es en cierto sentido único (*einmalig*) e intransmisible; la característica de los apóstoles fué el haber tratado a Jesús durante su vida terrena, el haber sido testigos oculares y auriculares de su vida, el haber sido testigos de la Resurrección y venida del Espíritu Santo, es decir, el haber acompañado inmediatamente a Cristo y el haber sido directamente llamados por El. Han sido los portadores de la Revelación y en cuanto tales han llevado la revelación de Jesucristo al término que nos manifiesta todo (G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung*, en: «Die Einheit der Theologie» (1952, 305-323).

La unicidad (*Einmaligkeit*) del apostolado se manifiesta también en el uso del número doce; los doce fueron llamados para continuar la herencia de la antigua Israel. Pero cuando nació el nuevo pueblo de Dios el día de Pentecostés, el número doce perdió su sentido; antes de la venida del Espíritu, el número fué completado al morir Judas, pero después de Pentecostés no volvió a ser completado cuando murió alguno de los doce. Fué, pues, superada la limitación al número doce, pero fué mantenida hasta la llegada del Espíritu Santo. Fué, pues, una institución de una sola vez y no duradera.

3. Pero el hecho de que existiera una sola vez (*die Einmaligkeit*) no excluye toda continuación; sólo una torpe interpretación simplificadora que no distingue lo que es necesario distinguir sería capaz de suponer tal cosa. Hay que distinguir entre la misión confiada a los apóstoles y el presupuesto histórico de su misión. La situación histórica era única e irrepetible, pero la misión no necesitaba ser también única e irrepetible. La Sagrada Escritura indica al contrario que la misión confiada por Cristo a los apóstoles debía sobrevivir y pasar a los sucesores según voluntad del mismo Cristo. Los sucesores no debían ni podían convertirse en apóstoles, al menos no en el sentido que la palabra tiene en el Nuevo Testamento. Tampoco los apóstoles eran obispos entendida la palabra en su preciso sentido. Al hablar de «sucesión apostólica» se alude a la pervi-

vencia del poder de predicar y de administrar los sacramentos y del poder disciplinar dentro de la Iglesia, pero no a la pervivencia de los apóstoles en cuanto tales.

4. Aunque no constara formalmente en la Escritura era natural que la tarea confiada a los apóstoles debiera sobrevivir y ser continuada por los sucesores. La tesis de E. Brunner y de otros teólogos protestantes afirmando que la autoridad de los apóstoles pasó a las comunidades es un grave malentendido; también lo es la razón que aducen, de que la autoridad radica en el don, en el contenido, del que son recipientes los apóstoles. Pasan por alto un elemento decisivo; pasan por alto que los apóstoles habían sido constituídos representantes y plenipotenciarios de Dios y tenían, por tanto, una autoridad que les competía por sí mismos y no por el don que les había sido hecho. Es cierto que tienen su autoridad por el don, pero el portador de la autoridad no es el don sino el apóstol que transmite y transfiere autoritariamente el don. Los apóstoles tienen esa autoridad por un acto de la voluntad de Cristo. Es Cristo quien les constituye en apóstoles; sin su expresa constitución no son sus plenipotenciarios. La palabra que dirigen a las comunidades es obligatoria porque la predican ellos, que son los plenipotenciarios de Cristo. El don que transmiten es conferido por autorizados portadores. Por tanto, para que la palabra pueda seguir siendo predicada autoritariamente y pueda ser «puestos» los signos eficaces, se necesita un plenipotenciario, un autorizado para predicar autoritariamente. Es evidente que los apóstoles estuvieron dominados por ese convencimiento, ya que por su parte constituyen de nuevo mensajeros, para que continúen lo que los apóstoles tenían que hacer.

5. La teología protestante ha planteado la cuestión de que en momentos y problemas decisivos como el de la discusión sobre la validez o no-validez de la ley ritual viejotestamentaria y sobre su necesidad para salvarse, los apóstoles no impusieron su autoridad jurídica sino que se inclinaron ante la fuerza del Espíritu que hablaba por boca de Pablo. Vamos a ver detenidamente esta cuestión: el problema fué tratado entre Pablo y los apóstoles de Jerusalén en el llamado Concilio apostólico de Jerusalén (cfr. este mismo parágrafo, art. 5, núms. 3-7). Las opiniones entrechocaron violentamente. Los cristianos de Jerusalén se inclinaban a imponer como obligatoria a los gentiles convertidos la antigua ley ritual, como que fue-

ra necesaria para salvarse. San Pablo defendió decididamente la opinión contraria. Vió que su trabajo misional era puesto en peligro e incluso destruído *(Gal.* 2), si se exigía que los gentiles se sometieran a la ley de la circuncisión. La polémica había irrumpido violentamente en Antioquía. Pablo y Bernabé se fueron a Jerusalén para tratar el asunto con los antiguos apóstoles. Los *Hechos de los Apóstoles* (15) no cuentan las discusiones en que se aclararon los pros y los contras. Sólo narran la postura de las dos primeras figuras de la Iglesia de Jerusalén—Pedro y Santiago—y el texto de la decisión. La reunión es dirigida por Santiago. Pero Pedro aparece como primero y se sitúa decididamente a favor de la libertad de los gentiles convertidos. Apoya su posición en el caso del centurión Cornelio *(Act.* 10, 1-11, 1-18), a quien él mismo admitió en la Iglesia sin previa circuncisión y por expreso mandato de Dios. Dios mismo instruyó a Pedro en sueños y le hizo ver que no debía hacer distinciones entre circuncisos e incircuncisos. Pedro, que era miembro de la Iglesia-madre de Jerusalén, había sido precisamente elegido por Dios para recibir en la Iglesia a los gentiles sin imponerles la carga de la ley ritual judía. En su discurso Pedro se dirige clara y decididamente contra los fanáticos de la circuncisión y les dice que era tentar a Dios querer obligar a los gentiles convertidos a circuncidarse contra la expresa voluntad de Dios mismo. La autoridad de Pedro y las razones que hace valer obligan al asentimiento de todos. Bernabé y Pablo contaron entonces los milagros mediante los que Dios había sancionado su actuación entre los paganos. Después toma Santiago la palabra; también para él el butismo del pagano Cornelio ordenado por Dios mismo es un argumento de que Dios llama también a los gentiles al nuevo pueblo de Dios. Dios mismo ha ordenado la misión entre los gentiles. Santiago termina su alocución haciendo una propuesta en parte positiva y en parte negativa. La parte negativa es la tesis misma de Pedro de que no se debe molestar a los gentiles convertidos con más cargas, es decir, no se les debe obligar a circuncidarse ni se les debe imponer la ley ritual judía. En la parte positiva expresa el deseo de que los gentiles convertidos tengan algunas limitaciones en sus costumbres por consideración a su hermanos judío-cristianos. La propuesta de Santiago es elevada a resolución por los apóstoles y los ancianos bajo el acuerdo de la comunidad. El enviará a los antioquenos, entre quienes nació la polémica, esta resolución por escrito y en manos de dos varones que tienen puestos directivos en la comunidad de Jerusalén; en esta

carta son reprendidos duramente los judaístas que intranquilizaron a los gentiles convertidos de Antioquía, Bernabé y Pablo, en cambio, son alabados. La proposición más importante dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias: Que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien» (*Act.* 15, 28-29).

Si se observa imparcialmente todo el proceso tal como es contado en los *Hechos de los Apóstoles*, se verá que la autoridad de Jerusalén no se sometió a la fuerza espiritual del apóstol Pablo, sino que se intentó en discursos y réplicas investigar la verdadera intención de Dios. Pedro y Santiago no pertenecían a los judaístas sino que desde el principio defendieron la misma opinión que Pablo y Bernabé; especialmente Pedro opinaba casi exactamente lo mismo que Pablo; incluso había preparado el camino a la misión de los gentiles. Para el tratamiento de la cuestión en lo sucesivo fué norma la decisión de los apóstoles y presbíteros. Esto es lo que importa. Sería inexacta la idea de la autoridad apostólica entendida como institución sin contenido y puramente formal; evidentemente y por esencia se refiere a determinados contenidos; por ellos existe y no por sí misma. Dios mismo y Cristo determinaron los contenidos para que era establecida. Se trata, por tanto, de reconocer la revelación hecha por Cristo. En las deliberaciones del concilio apostólico de Jerusalén se trabajó para lograr ese reconocimiento. Pablo y Bernabé contribuyeron esencialmente a ese logro, pero no contribuyeron menos Pedro y Santiago. Autoridad divina no significa lo mismo que iluminación divina. Pero el hecho de la obligatoriedad de las decisiones no depende de la decisión de Pablo, sino de la decisión jurídico-formal del concilio apostólico. Lo normativo fué, en definitiva, la autoridad de los apóstoles: era una autoridad jerárquica y canónica. Sólo por malicia puede negarse ese hecho.

La noticia que San Pablo da del proceso en *Gal.* 2 coincide en lo esencial con *Act.* 15. En la epístola a los Gálatas (2, 1-10) se dice que en Galacia como en Antioquía (*Act.* 15) habían empezado a aparecer tendencias judaizantes; tenían muchos adictos en Jerusalén; eran «falsos hermanos» que se habían introducido furtivamente. Para defender la libertad de los cristianos que son liberados de la esclavitud por la fe y el bautismo en virtud de la redención de Cristo, fué San Pablo a Jerusalén como cuenta en la epístola. De acuerdo

con los doce hizo frente contra el peligro de judaización del Evangelio. Se trata de una decisión sumamente importante: judaísmo o cristianismo. San Pablo dice con pasión que no cedió ni un momento; la verdad del Evangelio debía mantenerse; sólo eso le había sido impuesto «por los que eran algo»; los Gálatas mismos habían visto que a él le había sido confiado el Evangelio entre los gentiles, como a Pedro le había sido encargado predicarlo entre los judíos.

No es posible dudar de que San Pablo reconoció de hecho la autoridad de los doce en su viaje a Jerusalén y en las deliberaciones habidas en el concilio. Le importaba que los apóstoles, destacados durante la vida terrena de Jesús y después de su resurrección—sobre todo Pedro—estuvieran de acuerdo con él. Por otra parte quería evitar en todo caso la impresión de que él hubiera recibido su misión de manos de los doce: su misión le había sido directamente confiado por Cristo. En la epístola a los Gálatas aparece evidente también que San Pablo no necesitó convencer a los «que eran algo». Cuando dice que Pedro fué destinado para misionar a los judíos habla en general, pues Pedro fué precisamente el primero que administró el bautismo a un gentil sin obligarle a circuncidarse. Pero en la epístola se ve claro también que en opinión de San Pablo la decisión de las autoridades de Jerusalén tuvo gran importancia para la tranquila continuación de la misión de los gentiles. Por eso se preocupó de ella. La epístola a los Gálatas lejos de negar la autoridad jurídica de los doce, da testimonio de ella (véase este mismo parágrafo, art. 5, núms. 5-10).

Muchas veces se ha contrapuesto la noticia del concilio apostólico que San Pablo da en la epístola a los Gálatas a la narración de los *Hechos de los Apóstoles*. Algunos investigadores hasta vieron en las diferencias una razón para suponer que se trataba de acontecimientos distintos. Pero esta tesis no ha podido imponerse. «Cuando se sabe que la noticia de los *Hechos de los Apóstoles* no es una reproducción protocolaria y completa de lo que ocurrió en Jerusalén y que *Gal.* 2, 1-10 es una apasionada autodefensa del Apóstol que no hace más que destacar y acentuar determinados hechos, ambos textos pueden ser conciliados sin forzarlos, ya que coinciden en los puntos capitales y las diferencias no fuerzan ni a sospechar de la fidelidad histórica de los *Hechos de los Apóstoles*, ni a suponer la prioridad de *Gal.*» (A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938, 109). Durante mucho tiempo la crítica liberal puso en duda la autenticidad histórica de los *Hechos de los Apóstoles*, pero actualmente el libro es tenido por fidedigno en la mayoría de la exégesis crítica (Wikenhauser, 13-18).

La diferencia fundamental está en que según la narración de la epístola a los Gálatas al evangelio paulino predicado entre los gentiles le son reconocidos los mismos derechos solemne y formalmente y sin condiciones;

según los *Hechos de los Apóstoles* es cierto que es reconocido, pero se imponen a los gentiles algunas limitaciones—«cláusula de Santiago»—de las que no habla la epístola a los Gálatas. Se dice que San Pablo tuvo por imposible el dar su consentimiento a esta cláusula. Sobre esta cuestión hay que tener en cuenta que el punto de gravedad del decreto de Jerusalén no está en la cláusula, sino en la liberación del deber de la circuncisión; esto era un acontecimiento de mayor importancia y ahí está el carácter fundamental de la decisión. La cláusula por su parte tiene carácter disciplinar; cumple una finalidad determinada—servir a la paz y concordia dentro de las comunidades—y no acentúa de ninguna manera la necesidad de la ley ritual para salvarse. Es evidente que el decreto de Jerusalén fué entendido así por San Pablo y por los antioquenos. San Pablo aceptó la cláusula de Santiago en el sentido de que había de tener consideración con los judíos convertidos al cristianismo y él mismo dice frecuentemente a pesar de su actitud fundamental que quiere tener consideración con los sentimientos y costumbres de los judío-cristianos. Así dice, por ejemplo, que quiere ser gentil para los gentiles y judío para los judíos *(I Cor.* 9, 19). Permitió que Timoteo se circuncidara *(Act.* 16, 3); se portó consideradamente con los judíos. Sólo cuando la circuncisión es exigida necesariamente como medio imprescindible para salvarse, se rebela y lo rechaza; por eso no permitió que Tito se circuncidara *(Gal.* 2, 3).

El decreto de Jerusalén no fué proclamado en todas partes, sino sólo en la iglesia antioquena y comunidades hermanas, aunque según *Act.* 16, 4 fué también proclamado en Derbe, Listra e Iconio. El decreto, al admitir la cláusula de Santiago, quiso evidentemente regular las relaciones entre judíos y gentiles convertidos al cristianismo en los dominios de Siria y Cilicia en que había muchos judíos. San Pablo no proclamó el decreto en sus demás terrenos de misión porque la situación era completamente distinta (A. Wikenhauser, 109-111).

6. Hemos, pues, mantenido la tesis de que para la autoridad propia de los apóstoles es determinante su constitución por Cristo en representantes y autorizados o plenipotenciarios suyos. La autoridad sólo se logra por un acto de nombramiento. La cuestión no es, por tanto, si los apóstoles transmitieron el Evangelio a las comunidades y en consecuencia las confirieron su autoridad—planteado así es una pseudocuestión—, sino que consiste en si los apóstoles por su parte nombraron varones para que les continuaran en lo que ellos—apóstoles—habían hecho: predicar el Evangelio con autoridad. Sobre este tema hay que decir que la ley del comienzo es la continuidad. Si a los comienzos había una serie de varones «separados» y elegidos de entre el pueblo, que debían predicar el Evangelio y misionar los pueblos, no se entiende por qué este modo establecido por Cristo tenía que ser temporalmente limitado. Y, además, si la nueva comunidad fundada por Cristo necesitaba en la época de su fundación un guía y jefe, un portador de la autoridad, en su

desarrollo posterior seguirá necesitando de pastores. Por tanto, la voluntad de Cristo es que los apóstoles tengan sucesores, incluídas la institución del apostolado y la misión confiada a los apóstoles. El nombramiento de sucesores no es, pues, más que la explicación histórica del apostolado. Sería absurdo limitar a la época apostólica la dirección de la nueva comunidad confiada a los apóstoles. Es comprensible que al principio apenas apareciera la dirección jurídica y que la palabra viva y el espíritu de Cristo obraran y garantizaran en la época del primer amor la unidad de los cristianos; pero cuanto más se desarrollaba la comunidad, cuanto más numerosos eran sus miembros y cuanto más palidecía el espíritu animado del principio, tanto más necesario era el orden, imposible sin una mano ordenadora. La limitación de la autoridad apostólica a los tiempos primitivos sólo sería comprensible suponiendo que Cristo contó con su inminente venida y no se preocupó de los tiempos postapostólicos, por que la Iglesia iba a dejar de existir; pero este supuesto—como hemos visto—es contrario a la Escritura y, por tanto, no es evangélico. O. Cullmann reconoce ya (en contraste con el escatologismo de A. Schweitzer y otros) que Cristo quiso que la Iglesia existiera un tiempo indefinidamente largo.

7. La idea de la transmisión de los poderes de oficio estaba por decirlo así en el ambiente ya que desempeña un gran papel en el antiguo mundo bíblico (E. Stauffer, *Theologie des NT*, 1948, 4.ª ed., 17, 215). Moisés recibió de Dios su oficio de mediador; por tanto, era único; pero designó a Josué para sucesor suyo *(Num.* 27, 18). Los maestros de Israel se sientan en la cátedra de Moisés. Jesús no se distanció de este principio, sino que lo reconoció *(Mt.* 23, 6). Los apóstoles procedían de este mundo del antiguo pueblo de Dios y traspasaron sus estructuras a la Iglesia, cuyo principio y núcleo eran ellos mismos. Véase J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (1931) 152.

Ni el Nuevo Testamento ni la situación postapostólica justifican la opinión, defendida por O. H. Turner y E. Caspar, de que en los primeros siglos de sucesión no significaba directamente la serie de personas sino la unidad interna de la doctrina y su transmisión, o mejor, su recepción de mano en mano. Por muy importante que sea la unidad doctrinal la unidad con Cristo aparece también patente en la celebración de la liturgia sacramental y en la disciplina comunitaria. Esta triple unidad es garantizada por la serie de varones auto-

rizados que siguen a los apóstoles. Tanto las epístolas pastorales de San Pablo como los testimonios de la época postapostólica (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Justino, mártir) nos confirman que el oficio eclesiástico es la garantía de la tradición apostólica. Parece justamente una seguridad contra los peligros de la fe provenientes sobre todo del gnosticismo. El hecho de que se confeccionen listas de obispos (Ireneo, Hegesipo) para documentar su relación con los apóstoles prueba la importancia del oficio eclesiástico; este hecho corresponde también a la tradición judía (y menos al ejemplo de los círculos filosóficos helenísticognósticos) que conservaba las listas de sumos sacerdotes de Jerusalén; los judíos solían argumentar con pruebas deducidas de la ley y de la sucesión de los sumos sacerdotes. No es, pues, la doctrina lo que garantiza la relación con los apóstoles sino viceversa: la relación con los apóstoles garantiza la rectitud de la doctrina. La rectitud de la doctrina es garantizada por la rectitud de la persona. El problema de la sucesión no puede ser resuelto desde el punto de vista objetivo, sino sólo desde el punto de vista personalista.

Desde el principio fué viva la idea de la sucesión personal apoyada en la reflexión de que lo que es necesario al principio es más tarde inevitable: dice S. Clemente de Roma por los años 96-97 en su Carta a los Corintios: «Los apóstoles nos han predicado lo que recibieron de Jesucristo, el Señor; pero Jesucristo fué enviado por Dios. Ellos predicaron en los campos y ciudades y nombraron a sus primogénitos después de probar su espíritu (cfr. *I Tim.* 5, 22) para obispos y diáconos de los futuros creyentes... Nuestros apóstoles supieron por nuestro Señor Jesucristo que surgiría la polémica en torno al nombre de obispo (en torno al oficio epsicopal). Por eso les nombraron con clara previsión y les dieron el correspondiente poder, para que cuando ellos murieran, otros probados varones se hicieran cargo de su servicio.» Clemente dice en este texto lo que ya San Lucas había subrayado (*Act.* 20, 19) y había sido penetrantemente destacado en *II Tim.* 3, 1; *I Pet.* 3, 3, y *Jo.* 17 (H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt in den ersten drei Jahrhunderten*, 1954, 168). Cfr. O. Karrer, *Um die Einheit der Christen*, 1954, 147-153.

La continuación de la misión y del poder fué, pues, evidente para los varones designados por Cristo; no podían tener otra idea debido a su tradición viejotestamentaria; no era, por tanto, necesario que Cristo les instruyera expresa y especialmente a ese respecto, o,

por lo menos, a los narradores del Nuevo Testamento no les pareció necesario hablar de ese adoctrinamiento, ya que lo evidente no necesita ser dicho ni explicado.

8. Además de esta reflexión general hablan a favor de la pervivencia del poder conferido a los apóstoles las tres razones siguientes: Cristo resucitado renovó y confirmó el llamamiento de los doce al apostolado, lo que indica que el nombramiento de los apóstoles para representantes de Cristo no se limitaba a la época de la vida histórica sino que debía prolongarse hasta el eón comenzado y calificado por la Resurrección; durará hasta la vuelta del Señor. Aunque esto ya estaba incluído en el hecho de que era el Resucitado quien confirmaba el llamamiento de los apóstoles, Cristo dice expresamente que estará con los apóstoles hasta la consumación de los tiempos; hasta entonces tendrán que convertir a los hombres en discípulos suyos predicándoles el Evangelio y administrándoles el bautismo. Aunque Cristo se sirve de la institución del *schaliach*. la transforma; en la institución del *schaliach* el mandante envía al mandatario y espera su vuelta; cuando vuelve cesa su encargo o mandato. En la relación de Cristo resucitado y sus *scheleuchim* o apóstoles el movimiento es distinto; Cristo se separa de los apóstoles, sus representantes y ellos se quedan; en este proceso es Cristo, el mandante, quien vuelve; la hora de la vuelta es desconocida pero volverá. Hasta su vuelta los apóstoles tendrán que representarlo. Hasta que vuelva vale lo que valía del *schaliach:* el mandatario es tan bueno como el mandante. Cristo permanecerá entre sus apóstoles ocultamente como su Señor y Mandante, como su Pastor y Protector. Para que las palabras del Señor tengan algún sentido debe haber siempre mandatarios y plenipotenciarios que le representen; la generación de los apóstoles debe ser seguida por otra que continúe lo que Cristo encargó a los apóstoles. Los apóstoles no habrían hecho justicia a su responsabilidad, si no hubieran procurado que a su muerte ocuparan su lugar otros varones, es decir, si no hubieran nombrado sucesores suyos. Para ellos era una obligación hacer esto y el Resucitado se lo había mandado expresa y claramente.

La misión de los apóstoles por encima de su existencia terrena estaba incluída en la parábola según la que «uno al emprender un viaje llama a sus siervos y les entrega su hacienda, dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno...» *(Mt.* 25, 14-15). La pará-

bola testifica que el Señor nombra representantes suyos para el tiempo de su ausencia, desde su marcha hasta su vuelta. El mandato es válido según la parábola para todo el tiempo que esté lejos. Los apóstoles entendieron el sentido de la parábola y, por tanto, nombraron, para cuando partieran, varones que siguieran representando al Señor. Así nace una serie. Todos los mandatarios siguientes son eslabones de la misma cadena (K. Rengstorf, en: «Kittels Th Wb» I, 430).

9. La segunda razón a favor de la pervivencia del poder y misión de los apóstoles está en estrecha relación con la anterior: en el llamado gran mandato de misión Cristo dice a sus apóstoles que prediquen el Evangelio a todos los pueblos y antes de la Ascensión les manda ser sus testigos hasta los confines de la tierra (*Act.* 1, 8). Para que estas palabras tengan plenitud y no sean vacía charlatanería tienen que haber sido dirigidas a los apóstoles en cuanto portadores de una institución, de un oficio, y no en cuanto individuos. Por tanto, también aquí llegamos a la conclusión de que, cuando Cristo pronunció estas palabras no se refería sólo a los que estaban delante de El, sino a la serie invisible e incalculable que recogería y continuaría de generación en generación la institución de los mandatarios terrenos encabezada por los apóstoles.

10. La tercera razón a favor de la pervivencia del poder apostólico es el llamamiento del apóstol Pablo. El Señor glorificado, al elegir al apóstol Pablo, llama a un apóstol aparte de los doce. San Pablo pudo tener conciencia de ser un representante de Cristo de igual linaje que los primitivos apóstoles. Frente a las dudas respecto a su apostolado puede decir que ha visto al Señor y ha sido directamente enviado por El. «¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor?» (*1 Cor.* 9, 1; más detalladamente en este mismo parágrafo, art. 5). El llamamiento de San Pablo demuestra que la voluntad de Cristo no quiso limitar el poder apostólico al instituto de los doce, sino extenderla y continuarla más allá de ellos para asegurar y fomentar su obra. Es cierto que San Pablo fué el último llamado al apostolado, pero no fué el último llamado a las tareas apostólicas. El mismo eligió varones para que fueran su ayuda en la predicación del Evangelio y en la dirección de las comunidades. Cfr. § 170.

11. La estructura fundamental de la Iglesia encarnada en los doce debía durar hasta que la Iglesia misma fuera transfigurada a su figura de gloria. Cuando Cristo confiere a sus apóstoles tareas y poderes crea instituciones de oficio y autoridad en las que quiere cumplir para siempre la misión que el Padre le confió. Estas «misiones»—como El llamaba preferentemente el nombramiento oficial de los apóstoles—, tuvieron que ser sumamente importantes y queridas por El. «Por eso todas las decisivas palabras que pronunció en esta ocasión—en cuanto nos ha sido transmitido—tienen una resonancia especial. Es como si hubieran sido dichas desde una enorme lejanía; hay pathos profético en su voz. Sin querer se tiene la impresión de que tenía ante sus ojos no sólo a las personas individuales y perecederas de sus apóstoles, sino a todo el rebaño de los enviados en quienes habrían de apoyarse sus tareas a lo largo de todos los tiempos. En un momento y de una vez los había agrupado a todos y estaban allí ante su alma. A lo largo del tiempo crecerá mucho su número; ahora no son más que doce pero después serán muchos miles; también cambiará su carácter personal; a veces serán traidores, como el que todavía recuerda, y a veces serán santos, pero no tiene en cuenta esas diferencias de tiempo y de personas, sino que contempla el oficio santo y lleno de responsabilidad que todos llevan en sus manos; eso significa la maravillosa promesa tan segura del futuro: yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. No le importa si será pronto o tarde ese día del fin determinado por Dios en su eterno consejo; mil años son como un día; tampoco le importa cuántas serán las personas que llenarán el intervalo entre aquella hora del monte de Galilea y su vuelta. Sólo ve el rebaño de los portadores del oficio, de los enviados y autorizados que está ante El; a ellos se dirige y con ellos quiere estar para siempre. Así se entiende que en aquella hora de la «misión» dijera a los apóstoles cosas que ellos no iban a presenciar personalmente, sino sólo en cuanto colegio jurídico: la ruina de Jerusalén, las futuras catástrofes de los pueblos, la angustia del fin de los tiempos; los oficios que ha creado y el santo pueblo de Dios —la Iglesia—a cuyo servicio están esos oficios vivirán y lo sabrán todo; los oficios y la Iglesia es lo que Cristo ve ante El como una personalidad individual en todo el futuro. En el ámbito de la vida natural la especie vive en la corriente de los individuos, que llegan y pasan, pero que soportan y comportan la especie en su continua relación; y así vive la Iglesia de Cristo en el fluir de los individuos

que pertenecen a ella a través de los tiempos. Así pervive para siempre el colegio de los doce que adoctrina y consagra a los pueblos: así pervive Pedro como hombre-roca, sobre quien se edifica la Iglesia, mientras que el hombre individual en quien la roca se manifiesta puede tener cien nombres a lo largo de la historia del mundo. La organización, el sistema de poderes divinos y los organismos de su estructura social según la medida y grados de los poderes concedidos... esto es lo que llena los tiempos y vive todos los destinos y todas las tentaciones y tribulaciones de todos los tiempos» (P. Lippert, *Die Kirche Christi*, 104-107).

12. También el modo de transmisión de poderes dentro de la serie que sucede a los apóstoles está directa e indirectamente atestiguado en la Escritura. Cristo no constituyó a los apóstoles mediante un signo externo. Fué suficiente su palabra. En cambio los apóstoles se sirvieron de un signo externo para nombrar sucesores suyos: la imposición de manos. El testimonio indirecto consiste en que la transmisión de poderes espirituales se hacía en el Antiguo Testamento y según la costumbre judía imponiendo las manos. Encontramos testimonios directos en todos los textos que nos hablan de la transmisión de poderes mediante la imposición de manos y la oración (*Act.* 6, 6; 18, 2; 14, 15; *Tit.* 1, 5; *I Tim.* 5, 22; 4, 14; *II Tim.* 1, 6). El hecho de que la comunidad participara en el nombramiento tiene el sentido de designar y determinar el destinado al oficio. La transmisión de poderes era hecho por los apóstoles o por sus sucesores en el oficio.

Sobre la tesis defendida por Lutero de que la comunidad puede nombrar portadores de un oficio eclesiástico dice W. Stählin (*Von göttlichem Geheimnis*, 1936, 101): «Como en definitiva los portadores y jefes del oficio espiritual—los obispos—se negaron a renovar la Iglesia, Lutero no vió otro camino que constituir el oficio a partir de la comunidad y de la misión sacerdotal de cada cristiano. Contra la natural objeción que él mismo se hizo, por supuesto, de que la comunidad no era capaz de examinar la doctrina ni... de rechazar a los predicadores falsos, se consoló Lutero con una doctrina social de entonces, según la cual los derechos de una comunidad deben ser medidos según sus mejores miembros. Lutero mismo buscó cada vez con más ahinco la fundamentación del oficio en una autoridad independiente de la comunidad. Lo que tiene sentido en cuanto derecho de necesidad e incluso puede ser prácticamente viable en un caso extraordinario, expresado como principio teológico, destruye necesariamente el oficio y la comunidad misma.» De hecho la Sagrada Escritura no conoce ese modo de transmisión de poderes de que habla Lutero.

La teología protestante actual defiende la opinión de que los poderes pueden ser transmitidos también por medio de la palabra; esta tesis no tiene apoyo posible en la Sagrada Escritura. O. Karrer, *o. c.*, 158-171.

Artículo décimo

LLAMAMIENTO DE PEDRO: FUNDAMENTACION DEL PRIMADO

Elección, misión y autorización afectan a todos los miembros del instituto apostólico de los doce. Pero sobre uno de ellos se agolpa la misión y el poder de un modo especial. Simón Pedro fué preferido por Jesús a los demás apóstoles en distintas ocasiones. Esto es tanto más extraño cuanto que humanamente era otro quien estaba más cercano a Jesús—Juan—, y Pedro por su parte no había demostrado ninguna cualidad de las que suele nacer la preferencia. Su impulsividad era el presupuesto de su animación y decisión, de su iniciativa y valentía, pero a esas cualidades se unía una inclinación a las palabras y obras precipitadas y sin reflexión. El hecho de que Pedro obtuviera una duradera preferencia dentro del círculo de los apóstoles es un impenetrable misterio fundado en el libre consejo de Dios, para el que no hay explicación posible.

En los evangelios Pedro aparece desde el principio como el que dirige la conversación, como el primero que habla (el que lleva la voz) (*Mc.* 8, 29; *Mt.* 18, 21; *Lc.* 12, 41; 9, 5; *Jo.* 6, 67) entre los demás. En las listas de apóstoles de los Sinópticos siempre es citado en primer lugar (*Mc.* 3, 16-19; *Mt.* 10, 1-4; *Lc.* 6, 12-16; *Act.* 1, 13). Su importancia especial se expresa también en la fórmula «Pedro y los suyos» (*Mc.* 1, 26; *Lc.* 9, 32; *Mc.* 16, 7). Es Pedro quien quiere retener a Jesús cuando se escapa a la soledad (*Lc.* 5, 1-11; *Mc.* 1, 36); él es quien plantea a Jesús el problema de la recompensa en la otra vida (*Mc.* 10, 28), quien quiere disuadir a Jesús cuando habla de su muerte, por lo que se gana una dura reprensión (*Mc.* 8, 32); él es quien camina sobre las olas hacia Jesús que viene andando por el agua (*Mt.* 14, 28-32). Junto con Santiago y Juan pertenece al círculo de los más íntimos (*Mc.* 5, 37; 9, 2; 14, 33; cfr. también *Jo.* 18, 10; *Mc.* 14, 47). Repetidamente se dice que Jesús se quedaba en casa de Simón (*Mc.* 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 33). Los recaudadores de los impuestos del templo se dirigen como la cosa más natural justamente a él (*Mt.* 17, 18-31). A él se le aparece por primera vez,

como resucitado, Cristo crucificado. Justamente este hecho tiene gran importancia.

Hay sobre todo tres textos de la Escritura en que se nos atestigua el llamamiento de Pedro a un puesto especial: *Mt.* 16, 13-19; *Lc.* 22, 31; *Jo.* 21, 15-17.

A. Testimonio de San Mateo

El texto de San Mateo es el argumento católico clásico a favor del primado. Citemos literalmente el texto: «Viniendo Jesús a los términos de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas. Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos. Entonces ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que El era el Mesías» *(Mt.* 16, 13-20).

La narración está añadida a la profecía de la pasión de Cristo. Marcos y Lucas relatan la escena de la pregunta de Jesús sobre quién creen los discípulos que es El y la respuesta de Pedro, pero no refieren la promesa de pleno poder hecha a Pedro según *Mt.* 16, 17-19 *(Mc.* 8, 27-30; *Lc.* 9, 18-21). Dada la importancia fundamental que tiene el texto en la comprensión católica de la Iglesia, es comprensible que se haya discutido y siga discutiéndose violentamente.

1. Sobre la historia de la interpretación del texto

Desde Esteban I la Iglesia antigua interpreta este texto refiriéndolo a Pedro y a la Iglesia: León I desarrolla con plena claridad su aplicación al primado del papa. En la polémica sobre el primado nacida en tiempos de la Reforma, el texto desempeñó un

papel importante. Los reformadores no dudaron de su autenticidad, sino de la interpretación católica. Lutero, Erasmo y Calvino refieren la palabra «piedra» a la Iglesia invisible que descansa sobre Cristo o sobre la fe en El. Según esta opinión Pedro es la roca, en cuanto que reconoció el mesianismo de Jesús. La Iglesia está, pues, fundada en la fe que Pedro realizó y confesó en aquel momento. El protestantismo se atuvo a esta interpretación hasta el siglo XIX, sin discutir la autenticidad del texto. Incluso David Fr. Strauss y Ferd. Christian Bauer opinan que el texto pertenece al núcleo original del evangelio de San Mateo.

Pero en los últimos decenios del siglo XIX ocurrió un gran cambio; se empezó a impugnar la autenticidad del texto, mientras que se empezó a tener por única posible la interpretación católica. Las teorías sobre el modo de infiltrarse el texto en el evangelio de San Mateo son distintas. La más radical habla de una interpolación posterior a fines del siglo II. Según esta tesis no fué el texto de San Mateo lo que creó el papado, sino que fué el papado lo que dió origen al texto de San Mateo. K. L. Schmid en el *Kittels Theologisches Wörterbuch* III, 523, dice que esta tesis es demasiado grosera para ser tomada en serio. Actualmente la mayoría de los teólogos protestantes admiten de hecho la autenticidad del texto e incluso que se trata de palabras de Jesús. Sin embargo, hay algunas significativas excepciones. H. von Campenhausen *(Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen, 1953, 140) opina que se debe renunciar totalmente a tener a Jerusalén por patria de esta perikope y que la promesa debe ser explicada por la retrospección de una comunidad no palestinense que veneraba a Pedro. Otros teólogos protestantes opinan que el texto pertenece al evangelio de San Mateo (autenticidad literaria) pero que no transcribe palabras de Cristo sino que las palabras fueron creadas por la comunidad y aplicadas a la posición real que San Pedro ocupaba. A este resultado creyeron tener que llegar algunos representantes del método histórico-formal.

2. *Autenticidad del texto*

a) Veamos la cuestión de la autenticidad. Las razones aducidas contra la autenticidad del texto son enumeradas por A. L. Schmid, *o. c.*, 524; son cuatro: Cristo no pudo decir las palabras que San Mateo le atribuye porque no quiso fundar ninguna comunidad

religiosa, porque es imposible que dijera la palabra «ekklesia», que de hecho puede decirse que no aparece en el Evangelio (argumento estadístico), porque creyó en la inminente parusía (argumento escatológico), porque no hubiera podido elegir al infiel e inconstante Pedro para fundamento rocoso de la Iglesia (argumento psicológico) y, finalmente, porque Pedro no tuvo en la primitiva Iglesia el puesto que debería haber tenido según el evangelio de San Mateo (argumento de la historia de la Iglesia). Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche* (Uppsala, 1932) 157-182.

b) A favor de la pertenencia del texto al evangelio de San Mateo, es decir, a favor de la autenticidad literaria hablan las siguientes razones: todos los antiguos manuscritos y todas las traducciones antiguas contienen el texto *Mt.* 16, 17-19; es además citado por Tertuliano, Cipriano y Orígenes, por decir sólo las fuentes más antiguas. Aunque Ireneo y Justino, mártir, citan el texto sin el versículo 18, el hecho no es ningún argumento en contra ya que ambos autores lo citan en un contexto cristológico y no eclesiológico; no tenían, pues, razón alguna para citar el versículo 18. Muchos investigadores protestantes reconocen esto.

Por razones internas hay que suponer que el texto pertenece al evangelio de San Mateo y que nació en Jerusalén, ya que el texto tiene en su totalidad colorido armenio. Según Harnack hay pocos textos del Evangelio que dejen traslucir tan claramente en su forma y contenido su fundamento arameo (semítico), como este trozo estrictamente cerrado *(Berliner Sitzungsberichte,* 1918, 63).

El texto contiene los siguientes semitismos: la expresión «carne y sangre» que es una descripción corriente del hombre. Cristo quiere, por tanto, decir que Pedro le ha reconocido como Mesías no por su natural capacidad humana, sino gracias a una revelación celestial.

La palabra *barjona* (hijo de Jonás, de Juan) apunta a la misma patria palestinense. El manojo de llaves es, en las costumbres viejotestamentarias y judías, símbolo del administrador que representa al señor de la casa. El juego de palabras roca y hombre de roca sólo es posible en hebreo o arameo, porque la palabra sólo tiene doble sentido en esos idiomas. La fórmula «puertas del infierno» y la expresión «atar y desatar» son también características del arameo.

c) Las objeciones contra la procedencia de las palabras de boca de Cristo no son concluyentes. Ya hemos demostrado que Cristo

quiso fundar una Iglesia. No hay, pues, ninguna razón objetiva que nos impida suponer que Cristo habla en este texto de la comunidad que va a fundar. Las palabras se ajustan perfectamente a la situación. Claro que Cristo no pudo usar la palabra *ekklesia*, pero correspondía a su intención total el usar la palabra aramea o hebrea correspondiente. Podía usar el término *kahal* y la palabra *kenischta;* esta última significa un grupo cerrado en sí, que se reúne en torno a una persona y se separa claramente de los demás. Antes hemos indicado que Cristo usa las expresiones «rebaño», «mi rebaño», «mis ovejas» y «mis corderos» para expresar su intención de fundar una Iglesia.

Las objeciones fundadas en el carácter de Pedro se apoyan en un radical malentendido. El llamamiento de Pedro no puede ser entendido ni psicológica ni antropológicamente: sólo puede ser explicado teológicamente. Todo lo demás sería racionalismo puro que impediría el acceso al Evangelio. El hecho de que Pedro fuera destinado a una posición especial es tan poco racional como el hecho de que Israel fuera elegido por Dios para pueblo suyo; es un misterio del incomprensible consejo divino. Por lo demás no estaría justificado acentuar excesivamente las debilidades de Pedro; tenía un carácter valiente, abierto, impulsivo, recto y fogoso.

Los teólogos protestantes que aseguran por una parte que el texto de San Mateo es una invención de la comunidad y afirman por otra que Pedro no tuvo en ella el rango que debería haber tenido según el texto de San Mateo, se contradicen a sí mismos. San Pablo atestigua claramente que Pedro tuvo una consideración especial, pero también los *Hechos de los Apóstoles* dan testimonio de la posición especial de Pedro. Más tarde hablaremos de este tema detenidamente; ahora sólo vamos a decir un par de cosas. Es evidente que Pablo reconoce a Pedro como *kepha*, como roca de la Iglesia *(Gal.* 1, 18). Por mucho que acentúe San Pablo la independencia y autonomía de su apostolado, entre líneas confiesa que la roca es Pedro y no él. Atribuye esta función a Simón y no por sus cualidades humanas; expresamente dice que no le interesa lo que hayan sido Simón y los otros antes de ser llamados por Jesús resucitado *(Gal.* 2, 6).

En los *Hechos de los Apóstoles* se refleja de muchas maneras la actividad directora de Pedro en Jerusalén; no es autócrata, pero se destaca claramente. Los *Hechos de los Apóstoles* dibujan su activi-

dad sobre el fondo de los doce (8, 4; 6, 2), pero es Pedro quien importa (8, 14).

No hay, pues, ninguna razón contra la autenticidad de *Mt.* 16, 17-19. No ha podido ser impugnada hasta ahora.

d) No es ninguna objeción contra la autenticidad el hecho de que el texto decisivo falte en Marcos y Lucas. Esta característica de uno de los sinópticos no puede ser puesta en duda por el hecho de ser una característica. Si Marcos y Lucas no transcribieron el proceso, debieron tener razones para ello. El hecho de que, en Marcos y Lucas, Jesús ni confirme ni rechace la confesión mesiánica de Pedro, sino que diga que no hablen con nadie de ello, es insatisfactorio. Jesús había provocado con su pregunta la respuesta de los discípulos y, por tanto, debía tomar posición ante ella. La confesión de Pedro a favor de la misión mesiánica de Jesús provocó una tensión a la que no se hace justicia en la regla de conducta frente al pueblo que se añade inmediatamente en Marcos y Lucas (P. Gaechter, *Die Welt des Mathias*, en: ZkTh 71 (1949) 330). En cuanto que Cristo mismo no da testimonio positivo de su mesianismo la noticia es un torso. No es el plus de San Mateo sino el silencio de San Marcos lo que necesita explicación (Lagrange). R. Bultmann *(Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1931, 2.ª ed., 76) dice que no es San Mateo quien es sospechoso de haber añadido algo, sino que San Marcos es sospechoso de haber silenciado algo y de haber mutilado la *perikope* unitaria que forma una totalidad indivisible. Según esta explicación quien ofrece la narración exacta es San Mateo y no San Marcos o San Lucas.

Pero esta última argumentación no parece concluyente ni a los exegetas católicos ni a los protestantes. Muchos suponen que San Mateo agregó a San Marcos este texto que le había sido transmitido aisladamente y lo hizo porque no encontraba para él lugar más apreciado. La confesión de Pedro y la profecía de la pasión formarían una unidad rota por el texto del primado. La profecía de la pasión sería la verdadera respuesta a la confesión mesiánica de Pedro; en ella corregiría Jesús las ideas mesiánicas del apóstol, ya que tanto Pedro como los demás apóstoles se habían hecho una falsa idea del mesianismo de Cristo. Sería entonces imposible entender esta escena como una unidad lógica con la promesa del primado. En ningún caso hubiera podido Cristo llamar bienaventurado a Pedro por su confesión mesiánica e inmediatamente después reprenderle de una

forma tan dura. Por tanto, el texto de la promesa del primado no estuvo originariamente en el lugar en que San Mateo lo ofrece. El hecho de que San Marcos silenciara palabras tan importantes no sólo para Pedro sino para la primitiva Iglesia es comprensible, suponiendo que San Mateo introdujo el texto en San Marcos (J. Schmid). En esta explicación el texto sigue siendo tenido como original de Jesús y se conserva su historicidad. Sólo que no sabríamos en qué situación histórica fueron pronunciadas las palabras del texto. O. Cullmann opina que Jesús pronunció esas palabras dirigidas a Pedro en la última cena. Otros cuentan con la posibilidad de que fué el Resucitado, el Cristo pascual, quien prometió por vez primera a Pedro el primado. Otros no excluyen la idea de que Cristo dió a Pedro el nombre de *kephas*, pero que fué la comunidad quien al constituirse creó la promesa del primado interpretando el sentido del nombre Pedro.

Frente a estos supuestos hay que decir que no hay ninguna razón evidente de que la promesa del primado no fuera hecha en la situación descrita por San Mateo. Más bien parece que se ajusta perfectamente al contexto. Pedro había reconocido la dignidad mesiánica de Jesús, pero no había penetrado hasta su más íntima y verdadera cualidad; su conocimiento era imperfecto, pero a pesar de su imperfección había dejado muy atrás la ceguera de los demás discípulos. Por eso mereció Pedro la felicitación. Pero para que no pudiera haber ningún malentendido respecto a la dignidad mesiánica de Jesús, la confesión de Pedro necesitaba ser interpretada por Cristo mismo; es lo que hizo en la profecía de la pasión y en la crítica a Pedro. Véase también G. Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, en: «Theologische Literaturzeitung» 81 (1956), 14.

3. *Interpretación del texto de San Mateo*

AA. El nombre

Ahora vamos a interpretar el texto. Lo primero que extraña es que Jesús dé a Pedro un hombre nuevo: el nombre de *kephas*. En el Antiguo Testamento se habla varias veces de cambios de nombre. Según la más primitiva representación el nombre no es una etiqueta vacía, sino expresión del ser o de la tarea. El dar nombre es, por tanto, algo serio. La aceptación de un nuevo nombre no ocurría

más que con ocasión de un acontecimiento importante, que debía representar el principio de algo nuevo (cfr. *Gen.* 2, 19; 3, 20; 4, 1; 5, 29; 16, 11; 17, 5; 32, 29; 41, 45; *I Sam.* 1, 20; *IV Reg.* 24, 17; *2 Paral.* 36, 4; *Num.* 13, 9. 17; *Is.* 17, 14; 8, 3; 62, 2; *Os.* 1, 4. 6. 9; *Dan.* 1, 7). También los rabinos daban frecuentemente nombres nuevos a sus discípulos. Sobre este fondo viejotestamentario el cambio de nombre ocurrido en Cesarea de Filipo fué entendido por Pedro y por los demás presentes como un proceso importante que iniciaba una nueva situación. Cuando Jesús da a Simón (Symeon; cfr. *Act.* 15, 4; *II Pet.* 1, 1) el nombre o mejor el sobrenombre de *kephas,* expresa que quiere darle una nueva misión, un nuevo puesto, un oficio nuevo. (No sería imposible que Jesús hubiera dado a Simón el nombre de Pedro al elegirle para apóstol (cfr. *Mc.* 3, 16), pero no es probable y además no tiene importancia). El nombre de Simón no fué sustituído por el de *kephas,* sino que se le añadió, ya que Cristo mismo llama Simón al apóstol hasta el final *(Mt.* 17, 25; *Mc.* 14, 37; *Lc.* 22, 31. 34; *Jo.* 21, 15. 16. 17). Los evangelistas le llaman ordinariamente Simón Pedro *(Lc.* 5, 8; *Jo.* 1, 41; 6, 8. 68) o sencillamente Pedro (San Mateo siempre excepto 16, 18; 4, 18; 10, 2). El nombre no era por entonces corriente ni como nombre propio ni como sobrenombre, por eso es más extraño. Expresa, pues, una misión o función. Es importante que un nombre tan raro se impusiera y que desplazara casi del todo el nombre propio original. La primitiva Iglesia le llama Pedro, primero en la forma aramea *kepha* y después en la forma helenizada *kephas.* Pablo le llama casi siempre (cfr. *Gal.* 2, 7. 8), *kephas (Gal.* 1, 18; 2, 9. 11. 14; *I Cor.* 1, 12; 3, 22; 9, 15; 15, 5); para él la palabra es ya nombre propio.

La esencia del nuevo oficio se expresa en el nombre mismo. El nombre significa roca. Pedro tiene, por tanto, la tarea o función de ser roca. El hecho de que la palabra fuera traducida al griego expresa hasta qué punto fué sentida en la primitiva comunidad la función aludida en el nombre *kepha.* Si hubiera sido sentido como un nombre originalmente propio, no habría sido traducido según la costumbre bíblica. También la palabra Pedro era desconocida como nombre propio hasta entonces; por tanto, fué primariamente entendida como designación de una función; de ella resultó el nombre propio. Cfr. Fascher, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* en: «Pauly» (Neue Bearbeitung). Vol. 19 (1938).

BB. Poder y mision de Pedro

Si preguntamos qué misión y función prometió Cristo a Pedro, vemos que en el texto de San Mateo es expresada con un triple símbolo. El primero es el símbolo del cimiento rocoso.

a) Pedro, fundamento rocoso

aa) Pedro debe ser el fundamento rocoso de la Iglesia para que la Iglesia no sea vencida ni violentada por las puertas del infierno. Cristo dice estas palabras a Pedro, porque le ha confesado como Mesías bajo la inspiración del Padre celestial. Como Pedro ha dicho algo de gran importancia, Cristo quiere decirle una palabra de incalculable importancia. El primer grado de lo que Cristo dice a Pedro consiste en atribuirle el papel de fundamento rocoso de la nueva comunidad querida por Cristo. Cristo usa el símbolo del edificar; quiere construir o edificar una Iglesia (cfr. *Jo.* 2, 19; *Mc.* 14, 58; 15, 29; *Act.* 6, 14). Para que la edificación hecha por Cristo tenga duración y consistencia, para que esté sustraída a la ley de la caducidad su fundamento debe ser cimiento de roca. Tal imagen era familiar a los oyentes, ya que en los salmos Dios mismo es llamado la roca que da refugio y abrigo (*Ps.* 31, 3; *Ps.* 18, 3. 5. 6; 71, 3; cfr. *Deut.* 32. 4. 15. 18). Midrasch Tanchuma, comentando *Num.* 23. 9, dice que Abraham es la roca sobre la que Dios ha edificado el mundo (cfr. 51, 1). Citemos el texto: «Desde la cumbre de la roca le vi. Vi a los que precedieron la creación del mundo. Semejante a un rey que quiso hacer un edificio. Hizo cavar cada vez más profundo y quiso poner el fundamento (la piedra angular); pero encontró pantanos de agua; y lo mismo en muchos (otros) lugares. Entonces hizo cavar todavía en otro sitio y encontró en el fondo una roca. Entonces dijo: ¡aquí quiero edificar! Y puso el fundamento y edificó. Así intentó Dios crear el mundo y pensó en la generación de Enoch y en la generación de fuego. Y dijo: ¡cómo voy a crear el mundo si estos impíos resurgen y me ofenderán! Pero cuando Dios contempló a Abraham que iba a nacer, dijo: Ved, he encontrado una roca sobre la que puedo edificar y fundar el mundo. Por eso llamó a Abraham roca (*Is.* 51, 1): ved la roca de la que habeis sido tallados.» Cfr. Strack-Billerbeck, o. c., I, 733.

Tampoco el nombre de «casa» aplicado a la Iglesia era una sorpresa para los oyentes, ya que tales denominaciones les eran familiares por el Antiguo Testamento y por el judaísmo tardío; *Rut.* 4, 1; por ejemplo, habla de la casa de Israel. Cuando Cristo dice que quiere construir su Iglesia sobre este fundamento, expresa su intención de edificar una casa nueva y no una comunidad especial dentro del antiguo pueblo de Dios, de la antigua casa de Israel. También la antigua casa de Israel estaba construída sobre piedra, pues Dios había puesto una piedra angular sobre Sión, una roca probada, una preciosa piedra angular que está fundada y fija como la roca (*Is.* 28, 16; cfr. *Deut.* 32, 4; vése Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 239; H. Schmid, *Der heilige Fels. Eine archäologische und religionswissenschaftliche Studie*, 100). Si queremos determinar más en concreto el fundamento rocoso, sólo podemos llamar tal fundamento a Pedro y no a una determinada cualidad suya, como su firmeza de carácter o su fe; es lo que resulta de la interpretación sin prejuicios del texto. El teólogo protestante O. Cullmann, *Petrus*, 233, dice: «Todas las explicaciones protestantes que han querido negar la relación a Pedro son insatisfactorias.»

bb) Como el fundamento puesto a la Iglesia es una persona debemos intentar encontrar en el ámbito personal las funciones que dan a la nueva comunidad firmeza y seguridad, unidad y duración. Es la dirección de la Iglesia confiada a Pedro lo que él realiza en virtud de la autoridad que le ha sido concedida. Pedro está capacitado para dirigir la Iglesia en razón de la promesa de Cristo y no en virtud de sus virtudes naturales.

Como la Iglesia participa de tal dirección está protegida contra el peligro de las puertas del infierno. El infierno (*Scheol*) es el reino de los muertos y les retiene como una cárcel detrás de sus puertas (*Is.* 38, 10; *Job.* 38, 17; *Ps.* 9, 14; 107, 18; *Sab.* 16, 13; *Cant.* 8, 6). No se refiere al poder del mal, de la impiedad, de la inmoralidad, del odio y del diablo, sino al poder de la caducidad y de la muerte. La Iglesia no está sometida a estos poderes, aunque todo lo creado esté sometido a ellos. La Iglesia está asegurada contra la caducidad a consecuencia de la dirección de Pedro.

cc) Contra la autenticidad de la promesa no puede aducirse el argumento de que San Pablo dice que Cristo mismo es el fundamento sobre el que se construye. En la primera epístola a los Corin-

tios Pablo se dirige contra los partidos y divisiones de Corinto; existe en Corinto un partido de Pablo, otro de Pedro, otro de Apolo y otro de Cristo *(I Cor.* 1, 12) y el Apóstol explica frente a las divisiones y rencillas: «Cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre?» *(I Cor.* 1, 12-13). Y continúa diciendo: «Si, pues, hay entre vosotros envidia y discordias, ¿no prueba esto que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando uno dice: Yo soy de Pablo, y otro: Yo de Apolo, ¿no procedéis a lo humano? Pues, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor, por cuyo ministerio habéis creído. Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios. Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son iguales, cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios. Según la gracia de Dios que me fué dada, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire cómo edifica, que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» *(I Cor.* 3, 1-11). Frente a las divisiones y partidos de Corinto San Pablo subraya en este texto que ningún apóstol ni discípulo de Jesucristo es el fundamento último de la Iglesia; Cristo mismo es ese último fundamento. Esta argumentación no significa una polémica contra el carácter fundamental de Pedro, sino que expone la función de los enviados y discípulos de Cristo. Ninguno puede predicarse a sí mismo; todos tienen que predicar a Cristo y del modo que les ha sido mandado. Lo común de todos los apóstoles es ser representantes de Cristo. Si Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia, no lo es por sí mismo, sino en cuanto vicario de Cristo. En él está, pues, representado el fundamento de piedra, que es Cristo mismo; en Pedro se manifiesta y obra Cristo mismo. Pedro es, por tanto, el medio de la función de Cristo a que San Pablo se refiere cuando dice que Cristo es el fundamento rocoso de la Iglesia. San Buenaventura expresó felizmente la relación entre Cristo y Pedro al decir *(Quaestiones disputatae de perfectione evangelica,* q. 4, art. 3) que Cristo es la piedra y Pedro, vicario de la piedra (*vicarius petrae*).

dd) Tampoco es objeción digna de ser tenida en cuenta el texto de la epístola a los Efesios: «Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor» (*Eph.* 2, 19-21). No sólo Pedro, también los demás apóstoles son el fundamento de la Iglesia apoyado en Cristo; pero lo son en relación con Pedro y en dependencia de él. Es difícil de entender mientras uno se atiene al ámbito de los símbolos, pero será comprensible al dejar de lado los símbolos y atenerse a la realidad que significan. Como hemos visto el símbolo del fundamento de piedra alude a la dirección y gobierno de la Iglesia. Los demás apóstoles cumplen su función directiva en dependencia de Pedro, ya que a él sólo le ha sido especialmente concedido el gobierno de la Iglesia, aunque también a los demás les fueron confiados tareas directoras.

b) El poder de las llaves

Lo dicho bajo el símbolo de la roca es desarrollado en otras dos imágenes. El símbolo de las llaves del reino de los cielos no debe sugerirnos un contraste de las puertas del infierno. Pedro no es nombrado portero del cielo. Las llaves son símbolo de que Pedro representa en la tierra al señor y propietario de la casa, a Cristo. Mediante la entrega de las llaves Pedro es constituído en plenipotenciario de Cristo. El que tiene las llaves tiene poder para disponer, tiene autoridad para permitir o prohibir la entrada. Según *Apoc.* 1, 14 Cristo mismo lleva en sus manos las llaves de la muerte y del infierno. Según *Apoc.* 3, 7 Cristo tiene las llaves de David, ya que puede conceder o negar la entrada en el reino mesiánico. Pedro no es más que un representante; puede abrir o cerrar y así conceder o negar la entrada en el reino mesiánico. Tiene esas funciones porque en cuanto portador de las llaves dispone de la entrada en la Iglesia y de la exclusión de ella. En el gobierno de la casa de la comunidad le compete el máximo poder de orden por ser vicario del dueño de la casa; este poder implica el poder de dirección y el poder disciplinar. El administrador de la casa y el encargado de llaves debe decidir lo que está bien, lo que está permitido y lo que está prohibido

conforme al orden doméstico de Dios (cfr. *Lc.* 11, 5; *Mt.* 23, 13; *Is.* 22, 22; H. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash I: Das Evangelium nach Matthäus*, 1929, 736).

c) *El poder de atar y desatar*

El poder de las llaves sigue siendo explicado en la tercera imagen. Lo que Cristo dice a Pedro bajo la imagen de atar y desatar, lo dice también a todos los apóstoles, según *Mt.* 18, 18. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, según *Mt.* 16, 18, se lo dice sólo a Pedro. Evidentemente a todos los apóstoles les compete lo que compete a Pedro, pero a Pedro le compete de manera especial. En seguida indicaremos cómo hay que entender esta diferencia. Recordemos ahora una vez más que la imagen del atar y desatar implica tres cosas: excluir de la comunidad o readmitir en ella, imponer una obligación o eximir de ella y declarar una cosa prohibida o permitida. Cuando Pedro fué llamado como administrador de la casa de Dios, para ejercitar el poder disciplinar en la casa de Dios y mantener en ella el orden de vida, tenía que estar en situación de decidir lo conveniente y lo inconveniente al orden de la casa de Dios. El poder disciplinar tiene, por tanto, a su base el poder de enseñar (Strack-Billerbeck, I, 738-741).

Cristo usa las expresiones «Iglesia» y «reino de los cielos»; el poder de las llaves se refiere al reino de los cielos. Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia. La Iglesia y el reino de los cielos no son lo mismo, pero están en una relación, cuya naturaleza explicaremos más tarde. Aquí sólo podemos decir que la Iglesia es a la vez órgano y manifestación, instrumento y lugar del reino de los cielos, del reino de Dios. Pedro excluye del reino de los cielos, de la comunidad con Dios, al excluir de la comunidad de la Iglesia, y admite en el reino de Dios al admitir en la Iglesia.

B. *Texto de San Lucas*

1. En San Lucas encontramos un grado más en la promesa de poder. Poco antes de su Pasión, Cristo dijo de nuevo a Pedro unas palabras de gran importancia. Cuenta San Lucas: «Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido

por mayor. El les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve. Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas, y yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre trono como jueces de las doce tribus de Israel. Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (*Lc.* 22, 24-32).

2. Las palabras más importantes para nuestro tema están en los versículos 31 y 32. Cristo se dirige primero a los discípulos en general y después a Pedro solo. Predice a Pedro que Satán hará un grave ataque contra los discípulos; Dios se lo permitirá, como se lo permitió contra Job (*Job* 1, 6-12; 2, 1-6). Satanás intentará hacer caer a los discípulos. La pasión de Cristo le dará ocasión; abusará de ella para tentar a los discípulos, para tratar de escandalizarlos, para conmover su fe. Jesús intercederá ante el Padre por sus discípulos a la hora de la tentación; será su abogado ante Dios. Y lo hace rezando por Pedro. Es tan sorprendente como importante, que Cristo hable primero del ataque del infierno contra todos los discípulos y diga después que reza por Pedro; su oración es para que la fe de Pedro no se hunda. Evidentemente la perseverancia y caída de Pedro son importantísimas y decisivas para todos. Parece que la fe de Pedro está especialmente en peligro. Por más alto que esté y justamente por estarlo, está expuesto a graves ataques. En la negación que Cristo predice en los versículos 33 y 34 Pedro sucumbe en parte a la tentación; pero la oración de Jesús impide que pierda totalmente la fe. Esto es especialmente instructivo porque el apóstol debe pedir la perseverancia para sus hermanos, es decir, para la comunidad. Por tanto, Cristo rezó por Pedro en vista de la futura comunidad, del futuro pueblo de Dios. Tan pronto como se convierta y recupere plenamente su fe debe fortalecer a los demás; debe ser para ellos un escudo de fe. Cristo no dice cosas parecidas a nadie más; sólo a Pedro. Sólo él es elegido por Cristo para ser protección y garantía de la fe. El debe ser respecto a la fe cabeza y guía de los

demás, de todos los demás. Con estas palabras Cristo concede a Pedro un privilegio sobre los demás apóstoles. A todos compete el poder de atar y desatar, es decir, el poder de magisterio, el poder de gobierno y el poder de transmitir la vida (poder de orden). Pero según el testimonio de San Lucas a Pedro le son concedidos esos poderes de manera especial. El texto de San Lucas continúa, pues, y desarrolla lo empezado y fundado en el evangelio de San Mateo.

C. Texto de San Juan

1. El evangelio de San Juan narra la plena configuración, el cumplimiento de lo que los otros dos evangelios prometen. Atestigua la transmisión real de poderes a Pedro. Es Cristo resucitado quien la hace. Es comprensible que sea El; sólo en la Resurrección logra Jesús la vida que quiere dar a su Iglesia; la vida por la que se encarnó y murió. La vida de la Iglesia está ligada a la resurrección del Señor. Su existencia histórica fué la preparación y prólogo de la vida de resurrección. Las narraciones de San Mateo y San Lucas no tenían más que carácter de promesa hecha a Pedro; se refieren al futuro; son proféticas, pero de forma que crean lo que profetizan. Lo que San Juan cuenta tiene, en cambio, carácter de plenitud. San Juan describe el proceso de la manera siguiente: «Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos. Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas. Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas. En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejezcas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará adonde no quieras. Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme» (*Jo.* 21, 15-19). El capítulo 21, en que está este texto es un epílogo al evangelio. Originariamente el evangelio de San Juan terminaba en el versículo 31 del capítulo 20. Sin embargo, el epílogo está en todos los manuscritos y traducciones. Los escritores eclesiásticos le citan igual que los capítulos 1-20. Tuvo que haber sido añadido,

antes de que el evangelio saliera de su lugar de origen y del círculo de sus primeros lectores (cfr. A. Wickenhauser, *Das Evangelium nach Johannes,* 1948).

2. Jesús quiso recordar a Pedro su triple negación. Su triple pregunta de si le ama es más una llamada que un deseo de informarse. Pedro tenía razón al contestar: Señor, tú sabes que te amo. De hecho, Cristo lo sabía, pero quería que Pedro recordara su negación y exhortarle encarecidamente a que fuera fiel. A este Pedro, que confesó tres veces su amor a Cristo, Cristo le dijo tres veces que apacentara sus ovejas y corderos. Le nombra así pastor de su rebaño. Para entender lo que Cristo quería e hizo, hay que tener en cuenta que los símbolos del rebaño, del pastor y del apacentar desempeñan un papel importantísimo en el Antiguo y Nuevo Testamento. Cristo mismo se llama buen pastor *(Jo.* 10). El buen pastor cuida a sus ovejas *(Mt.* 18, 20; *Lc.* 15, 4-6). Su rebaño es pequeño *(Lc.* 12, 32), pero no tiene por qué temer, pues el Padre ha querido darle el reino. Los suyos son como ovejas entre lobos *(Mt.* 10, 16), pero al menos no serán como ovejas sin pastor *(Mt.* 9, 36; *Mc.* 6, 34), como era el pueblo judío, parecido a ovejas descarriadas sin pastor.

3. En el antiguo Oriente y en el Antigo Testamento desempeña un gran papel el símbolo del pastor. En el estilo cortesano de Oriente el rey es llamado pastor de los pueblos, pastor salvador. Apacentar significa en este contexto tanto como gobernar. También los dioses son llamados pastores en la cultura oriental.

En esta amplia conyuntura hay que situar el hecho de que el Antiguo Testamento habla de apacentar al referirse a los elegidos de Dios y el hecho de que diga que fueron pastores y de que sean llamados pastores cuando desempeñan la función que Dios les ha confiado. Abraham, Isaac, Moisés, Saúl y David fueron pastores. Los patriarcas se llamaban a sí mismos pastores y los demás también se lo llamaban. Moisés no es llamado pastor en los libros históricos del Antiguo Testamento, pero Isaías (63, 11) le llama pastor de su rebaño. Los reyes no recibían el título de pastores seguramente por contraste con los reyes paganos circundantes, pero de ellos se dice que fueron llamados a apacentar el pueblo de Dios (por ejemplo, *Ps.* 78, 70-72; cfr. *II Sam.* 5, 2; *I Par.* 11, 2). En las obras proféticas los jefes del pueblo son llamados reyes, jueces, sacerdotes y profetas en general y en particular; aparece este nombre en Jere-

mías *(Jer.* 2, 8; 3, 15; 6, 3; 10, 21; 12, 10; 13, 20; 22, 22; 23, 1-4; 25, 34-38; 49, 19; 50, 6; 51, 23), pero también en otros profetas (por ejemplo, *Is.* 44. 28; 56, 11; *Ez.* 34; *Nah.* 3, 18; *Zac.* 10, 3; 11, 4-17; 13, 7). La falta de protección del pueblo es comparada muchas veces a la de las ovejas sin pastor (*Num.* 27, 17; *I Reg.* 22, 17; *II Par.* 18, 16; *Is.* 13, 14; *Ez.* 34, 5; *Zac.* 10, 2; 13, 7; *Judit.* 11, 19). El Mesías venidero es llamado frecuentemente pastor que apacentará a su pueblo; regirá a los pueblos rebeldes con vara de acero *(Mi.* 5, 3; *Ez.* 34, 23; 37, 24; *Ps.* 2, 9). Dios mismo es llamado pastor de su pueblo *(Jer.* 23, 4; 31, 10; 50, 19; *Is.* 40, 11; 49, 11; 49, 9. 10; *Ez.* 34, 11-16; 34, 31; *Os.* 4, 16; *Mi.* 2, 12; 4, 6-8; 7, 14; *Ecl.* 18, 13; *Ps.* 23; 74, 1; 80, 2; 77, 21; 78, 52; 95, 7). Amenaza a los malos pastores de Israel *(Ez.* 34, 1) y promete un solo pastor que guarde el rebaño *(Ez.* 34, 23). Yavé es más que pastor; es a la vez señor y propietario del rebaño. La expresión «pastor» aplicada a Yavé es sinónimo de rey. En los Salmos Dios es llamado rey y pastor a la vez. La palabra «pastor» expresa poder penal; pero a la vez expresa el amoroso cuidado y la protección solícita del rebaño *(I Sam.* 17, 34; 14, 13; *Is.* 31, 4; *Am.* 3, 12; *Sof.* 3, 12).

4. Cuando Cristo encarga a Pedro cuidar su rebaño le confiere su propio poder pastoral y su propia misión pastoral. Pedro se convierte en representante de Cristo en su actividad de pastor. La misión pastoral del Mesías puede ser considerada bajo distintos aspectos. El pastor tiene que buscar pastos y agua para su rebaño *(Ps.* 23, 2). No era tarea fácil *(Gen.* 31, 40; *Ex.* 2, 16), ya que los pastos se secaban bajo el sol de verano y no alimentaban nada. Al pastor incumbía también la tarea de proteger el rebaño contra los ataques exteriores y contra los peligros de los animales de presa y de los ladrones *(I Sam.* 17, 34; *Jo.* 10, 12) y mantener el orden dentro del rebaño para que los animales más fuertes no impidan comer a los débiles. Para cumplir estas tareas servía la vara del pastor *(I Sam.* 17, 40, 50).

5. El oficio de pastor le costó a Cristo grandes esfuerzos y hasta la vida *(Jo.* 10, 11, 16). Entregando la vida venció a sus enemigos, el pecado y la muerte, y dió a su rebaño la verdadera vida; no sólo es el Pastor, que alimenta a los suyos, es también el pan de vida y la vida misma.

En el capítulo 34 ofrece Ezequiel una imagen del buen pastor en

la que se refleja la actividad pastoral del Mesías, en contraste con los pastores a quienes no importa nada el rebaño. Dice el texto: «Porque así dice el Señor, Yavé: Yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré. Como recuenta el pastor a sus ovejas el día en que la tormenta dispersa a la grey, así recontaré yo mis ovejas, y las pondré en salvo en todos los lugares en que fueron dispersadas el día de nublado y de la tiniebla; y las retraeré de en medio de las gentes, y las reuniré de todas las tierras, y las llevaré a su tierra y las apacentaré sobre los montes de Israel, en los valles y en todas las regiones del país. Las apacentaré en pastos pingües y tendrán su ovil en las altas cimas de Israel. Allí tendrán cómoda majada y pingües pastos en los montes de Israel. Yo mismo apacentaré a mis ovejas y yo mismo las llevaré a la majada, dice el Señor, Yavé. Buscaré la oveja perdida, traeré la extraviada, vendaré la perniquebrada, y curaré la enferma; guardaré las gordas y robustas, apacentaré con justicia. Y tú, rebaño mío, así dice el Señor Yavé: Yo mismo juzgaré entre oveja y oveja y entre carneros y machos cabríos. ¿No os bastaba a vosotros apacentaros en lo mejor de los pastos, que pisoteábais además con vuestras pezuñas el resto del pasto? ¿Beber el agua clara y no enturbiarla? ¡Mis ovejas van a tener que comer lo que vosotros hollásteis con los pies y beber lo que con ellos enturbiásteis! Por eso, así dice el Señor Yavé: Yo juzgaré entre la oveja gorda y la oveja flaca y como empujáis con el flanco y las espaldas y encorneáis con los cuernos a las débiles, hasta que las echáis y las hacéis descarriar, yo protegeré a mis ovejas para que no se descarríen y juzgaré entre oveja y oveja. Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor. Yo, Yavé, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas. Yo, Yavé, lo he dicho. Haré con ellas alianza de paz, haré desaparecer de la tierra las fieras, y andarán tranquilas por el desierto, y se reposarán en la selva. Haré de ellas y de los alrededores de mi collado una bendición. Mandaré a su tiempo las lluvias, lluvias de bendición. Darán sus frutos los árboles del campo y la tierra los suyos. Habitarán en la tierra en seguridad y sabrán que yo soy Yavé cuando rompa las coyundas de su yugo y las arranque de las manos de los que las esclavizaron. No serán ya más presa de las gentes, no las devorarán las fieras del campo, sino que habitarán en seguridad sin que nadie las espante. Les suscitaré una prole de renombre; no los consumará

ya más el hambre ni serán el escarnio de las gentes. Conocerán entonces que yo, Yavé, soy su Dios, y que ellos, la casa de Israel, son mi pueblo, dice el Señor Yavé» *(Ez.* 34).

6. Traduciendo a términos reales lo expresado en los símbolos del pastor y del apacentar resulta que Cristo confiere a Pedro el poder y la misión de apacentar, es decir, dirigir su rebaño (de Cristo). Este poder implica dos cosas: la mediación de la vida (en la doctrina y sacramentos) y su protección mediante el mantenimiento del orden contra las amenazas de dentro y de fuera. Es una interpretación defectuosa decir que el proceso no es más que la renovación simbólica del nombramiento de apóstol, que Pedro había perdido al negar tres veces a Cristo (J. Haller, *Das Papstum* I (1950, 4). Nada demuestra que Pedro hubiera perdido el apostolado; es una afirmación gratuita. Por tanto, no era necesario restituírselo; Cristo había perdonado a Pedro la misma noche de las negaciones; según los más antiguos relatos bíblicos al primero a quien Cristo se apareció después de resucitar fué a Pedro. San Pablo lo subraya. Como al hecho de ser apóstol pertenece esencialmente el haber visto a Cristo resucitado y como el apóstol debe dar testimonio de la resurrección era conveniente que Cristo se apareciera primero a Pedro, que se destacaba de entre todos los demás. Quien debía fortalecer la fe de sus hermanos, debía ser el testigo principal del suceso capital de la historia sagrada *(1 Cor.* 15, 5; cfr. *Lc.* 24, 4; *Mc.* 16, 7).

El sentido de la escena contada por San Juan es el siguiente: Cristo resucitado va a abandonar la tierra; no podrá ya apacentar directamente su rebaño. Aunque seguirá estando invisiblemente presente, ya no estará presente históricamente. Sólo estará mediata y relativamente presente. Pero su rebaño no puede quedar huérfano y sin pastor *(Mt.* 9, 36; *Mc.* 6, 34). Por eso Cristo nombra a un varón que acepte y continúe su misión de pastor; deberá desempeñar el papel de Cristo-Pastor. Según eso el protopastor le confiere el poder de soberanía con que El—Pastor profetizado en el Antiguo Testamento y enviado por el Padre al cumplir los tiempos—gobernó y cuidó su rebaño. En la misión que se origina de su poder pastoral Pedro será vicario del Pastor supremo invisiblemente presente. La seriedad, solemnidad e importancia de la transmisión de poder están expresadas en la triple pregunta; según la usanza oriental las fórmulas de concesión de derechos eran pronunciadas tres veces por los testigos y así adquirían absoluta validez. Esta forma jurídica sigue

existiendo todavía y puede seguirse su historia hasta la más remota antigüedad, se entrevé y refleja en la triple pregunta de Cristo. Cfr. Gaechter, *Das dreifache «weide meine Lämmer»*, en: ZkTh 69 (1947), 328-344; cfr. *Gen.* 23, 11.

7. Las palabras de Cristo se dirigen sólo a Pedro y no a los demás apóstoles; sólo a él se le dice que debe apacentar el rebaño; sólo él es, por tanto, representante de Cristo en el oficio de pastor en cuanto tal. Por tanto, es superior a todos los demás. El hecho de que deba apacentar todo el rebaño indica lo mismo. El rebaño abarca todo el nuevo pueblo de Dios incluídos los portadores de autoridad, es decir, los demás apóstoles. Lo que decía el texto de San Lucas—fortalece la fe de tus hermanos cuando vuelvas a estar firme en la fe—aparece en San Juan en una formulación más clara. También pertenecen al rebaño que Cristo ha confiado a Pedro los demás apóstoles, a quienes Cristo confirió su propio poder misional y el poder de atar y desatar, el poder de perdonar pecados; también ellos están sometidos al poder director del Apóstol. Esto no significa mengua de su poder de soberanía pero sólo pueden usarlo en subordinación al poder de Pedro.

8. La expresión «apacienta» describe el alcance del poder pastoral concedido a Pedro; abarca todo el poder propio de Cristo y todas las tareas a él inherentes; a él pertenecen el poder y deber de cuidar de la vida del rebaño y del orden de esa vida. Pedro es, pues, responsable de las funciones mediante las que es administrada la vida al rebaño de Cristo y de las funciones mediante las que se mantiene el orden. Su poder pleno implica el poder de gobierno y el poder de orden; su poder pastoral abarca los dos. Cfr. Joach. Jeremias, *Poimen*, en: «Kittels Th WNT» VI (1957), 484-501.

D. Primacía de Pedro en la primitiva Iglesia

a) Actividad de Pedro en la primitiva Iglesia

1. La rectitud de nuestra interpretación de la posición especial del apóstol Pedro es confirmada al estudiar su actividad en la primitiva Iglesia tal como nos es referida por los *Hechos de los Apóstoles* y por San Pablo. «Si Pedro nos es presentado por los evangelios

como el que dirige y tiene la palabra durante la vida terrena de Jesús, los *Hechos de los Apóstoles* le presentan después de la Pascua como jefe de la primitiva comunidad, jefe consciente de su responsabilidad y lleno de espíritu, como valiente predicador del Evangelio hacia fuera, como protector dotado de poder disciplinar contra las impurezas de dentro, y finalmente, como superador de los límites del judaísmo e iniciador de la misión entre los gentiles» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1956, 3.ª ed., 257). Se ve su posición destacada especialmente en que fué quien motivó y dirigió después de la Ascensión la elección de Matías para completar de nuevo el número de los doce (1, 15-26). El fué quien después de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés se levantó entre los discípulos y dió el primer testimonio a favor de Cristo (*Act.* 2, 14-40). Cuando las autoridades judías procedieron contra los apóstoles, fué también Pedro quien defendió el Evangelio y la joven Iglesia (*Act.* 4, 8; 5, 29); él condena a Ananías y Sáfira (*Act.* 5, 1-11); en la curación del paralítico Pedro lleva la palabra, aunque participa Juan también (3, 1-26); junto con Juan es enviado por los apóstoles a Samaria, para que vigile el trabajo misional (*Act.* 8, 14-17); él dirigió la polémica contra Simón el mago (8, 18-25); en la curación de Eneas (9, 32-35) y en la resurrección de Tabita (9, 36-43) se destaca fuertemente su importancia dentro de la joven Iglesia. La función más importante del apóstol Pedro fué el bautismo del centurión Cornelio y de toda su casa (10); Pedro traspasa entonces los límites de su propio pueblo y lleva el testimonio de Cristo hasta los paganos. Su conducta desató una grave polémica en Jerusalén. Pedro tuvo que responsabilizarse delante de los cristianos procedentes del judaísmo; lo hizo contando que Dios mismo le había enviado a Cornelio por medio de un sueño y refiriendo además los efectos del Espíritu sobre los gentiles. Todos se dieron por satisfechos con la explicación y alabaron a Dios diciendo: «Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida» (*Act.* 11, 18). También se nos dice que cuando Agripa I persiguió a los cristianos fué encarcelado y salvado milagrosamente (12, 1-9). Después de la liberación abandonó Jerusalén y según nos dice el versículo 17 marchó a otro lugar. Papel decisivo tuvo también en el concilio apostólico del año 49/50 (*Act.* 15; *Gal.* 2, 1-10). Con su discurso hizo que se concediera a los paganos la libertad de la ley ritual judía frente a los intentos judaístas de cargar a los gentiles convertidos con la obligación de circuncidarse. Aunque San Pablo fué causa

de que se reuniera el concilio, merece máxima atención el hecho de que las decisiones se tomaron en razón del discurso de Pedro, a cuya opinión se sumó Santiago.

2. La consideración de que Pedro gozó en Jerusalén es confirmada por el testimonio de San Pablo; en su epístola a los Gálatas dice que tres años después de su conversión fué a Jerusalén a visitar a Cefas *(Gal.* 1, 18). En los *Hechos de los Apóstoles* esta intención de San Pablo es formulada de manera un poco distinta; se dice que fué a Jerusalén para ponerse en contacto con los discípulos *(Act.* 9, 26). Pablo estaba convencido de que Pedro era la personalidad más importante de Jerusalén; le basta conocerle a él, cuando quiere ponerse en contacto con los apóstoles. Al contar el proceso del Concilio Pablo nombra a Santiago y Juan además de a Pedro; incluso nombra a Santiago en primer lugar, lo que se explica fácilmente. En torno a Santiago se reunía la principal resistencia contra el libre evangelio de Pablo, mientras que Pedro era—dentro del círculo de los doce—quien estaba teológicamente más cerca de su opinión (O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer* (1952), 68). Otra razón podría ser el hecho de que Santiago era el obispo de la Iglesia de Jerusalén. En ningún caso puede deducirse de este texto que San Pablo tuvo a Santiago por primero y a San Pedro por segundo entre los doce.

b) El «factum antiochenum»

1. En el juicio de las relaciones entre Pablo y Pedro es de gran importancia la polémica de Antioquía de la que Pablo habla en la epístola a los Gálatas. Durante mucho tiempo fué interpretada como incompatible con la primacía de Pedro, que la Iglesia católica enseña. Durante mucho tiempo se vió en Pablo el opositor reformista y poderoso de espíritu contra las pretensiones papales de Pedro. Para juzgar imparcialmente el proceso se deben tener en cuenta cada una de las fases de su desarrollo, tal como aparece en la tradición. Vamos a citar primero la descripción que hace San Pablo: «Pero cuando Cefas fué a Antioquía, en su misma cara le resistí, porque se había hecho reprensible. Pues antes de venir algunos de los de Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto aquéllos llegaron, se retraía y apartaba, por miedo a los de la circuncisión. Y consintieron con él en la misma simulación los otros judíos, tanto, que hasta Bernabé se dejó arrastrar a su simulación. Pero cuando yo

vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas, delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar? Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad; y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues por éstas nadie se justifica. Mas si buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es ministro de pecado? De ninguna manera. Si vuelvo a edificar lo que había destruído, a mí mismo me doy por transgresor. Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo» *(Gal.* 2, 11-21).

2. ¿Qué ocurrió aquí? Pedro había llegado a Antioquía y se reunió, naturalmente, con la comunidad de los cristianos allí existente, que abarcaba cristianos convertidos del judaísmo y cristianos procedentes de la gentilidad. Los cristianos convertidos del judaísmo y los convertidos del paganismo hacían banquetes comunes. La comunidad de mesa entre ellos existente comprendía la Eucaristía y el ágape; en aquel tiempo ambos banquetes estaban inseparablemente unidos. Pedro tomaba parte en estos banquetes sin sospechar nada. Entonces llegaron enviados de Jerusalén. San Pablo les llama «gente de Santiago». No se puede comprobar si efectivamente fueron enviados por Santiago con una misión especial, ni siquiera se sabe cuál era su misión. Evidentemente pertenecían a los círculos de judaístas rigurosos. Tomaron a mal que Pedro participara en aquellos banquetes comunes de la comunidad cristiana, ya que veían el peligro de que en ellos no se observaran las leyes rituales judías. La gente de Santiago mantenía un punto de vista ya superado en el concilio de los apóstoles. Es claro que las conclusiones del concilio no se habían impuesto en todas partes. Podemos también suponer que el concilio de los apóstoles no había regulado todos los detalles y que, por tanto, seguían existiendo y actuando las diferencias de opiniones. La gente de Santiago entorpeció, por tanto, la unidad de la comunidad antioquena; logró que Pedro se decidiera a no

participar en los banquetes comunes. Evidentemente lo que les interesaba a los fanáticos de la ley era ganarse a Pedro; y de hecho se impusieron. En realidad Pedro pensaba de distinta manera que los recién llegados y así lo indican su actitud en el concilio de los apóstoles y su aceptación del centurión Cornelio en la Iglesia. Sin embargo, cedió. Pablo dice que cedió por miedo. Esto no significa que Pedro estuviera sometido a Santiago; no indica más que no era hombre de tan inflexible voluntad como Pablo. Por lo demás el destino de Pablo—víctima de una denuncia judía—demuestra que tal miedo no era infundado. Contradiciéndose a sí mismo Pedro es débil frente a las presiones de los de Jerusalén. Con su conducta dió un mal ejemplo; los demás judío-cristianos se mantuvieron apartados de los banquetes comunes; hasta Bernabé, antiguo compañero de batalla de Pablo, se unió a los judíos. Y así se destruyó la unidad de la comunidad cristiana de Antioquía. Desilusionado e indignado vió Pablo que su obra estaba en peligro. De nuevo se planteó la cuestión de si el cristianismo debía ser una secta judía o una comunidad formada por judíos y gentiles. Con su decisión característica Pablo reprochó a Pedro su «hipocresía». No se sabe si Pablo lo hizo delante de toda la comunidad de Antioquía o sólo delante de los judío-cristianos; pero es posible que ocurriera lo último. Pablo reprochó a Pedro que contra su mejor convicción echara a perder la unidad por puro miedo humano. Veía que había sido negada la verdad del Evangelio liberado de la ley. Con su teología legalista los judaístas llegados de Jerusalén negaban la fe en la virtud salvadora de la muerte y resurrección de Cristo. Pablo sabe que Pedro piensa como él. Pedro está teológicamente muy cerca de él, como ya hemos visto. Sus convicciones teológicas no podían haber dado ocasión a Pedro de abandonar los banquetes comunes. Pablo pudo hacerle observar que antes de llegar los enviados de Jerusalén, había vivido «paganamente», es decir que había vivido sin obra de la ley y había asistido sin reparos a los banquetes de los paganos convertidos; y ahora, sin embargo, obligaba a los conversos del paganismo a cumplir la ley so pena de destrozar la comunidad de banquete con sus hermanos judío-cristianos. Eso no era ningún camino derecho. Pablo usa en esta ocasión la dura palabra «hipocresía».

Para juzgar el hecho, hay que tener en cuenta que no se trata de una oposición doctrinal entre Pedro y Pablo. Aunque Pedro obró en falso no se trata de un error doctrinal, sino de una debilidad

humana justamente en contradicción con sus convicciones doctrinales. Su postura fué inconsecuente. Pablo se lo reprochó a Pedro y no a Bernabé, porque el ejemplo de Pedro era decisivo. La conducta de Pablo reconoce indirectamente la destacada significación de Pedro. Pablo no condenó tampoco la persona de Pedro, sino que no hizo más que constatar la oposición entre su doctrina y su conducta. El *factum antiochenum* no pone en peligro de ninguna manera la primacía de Pedro, sino que indirectamente es un testimonio a favor de ella. No se dice el éxito que tuviera la intervención de San Pablo; pero hay que suponer que Pedro se dejó convencer por Pablo. Nuestra imagen de su actividad misional y de las comunidades fundadas por él nos demuestra que siempre tuvo que estar luchando contra el judaísmo. Pero el judaísmo jamás pudo apoyarse en la autoridad de los doce. El suceso de Antioquía parece que no tuvo consecuencias negativas en las relaciones de Pedro y Pablo. Es completamente infundado y hasta imposible suponer—como H. Lietzmann—, que el incidente de Antioquía fué el punto de partida de una constante oposición entre Pedro y Pablo y que Pedro fué el incitador de los ataques judaístas contra los que Pablo tuvo que luchar en Galacia, en Corinto y en Roma.

El hecho de Antioquía y la actitud de Pablo frente a los doce indican que Pedro y Pablo no tienen el mismo rango por más que hayan de apreciarse sus ventajas sobre los demás apóstoles. No se puede decir que Pablo esté a la sombra de los doce, pero la autoridad que Cristo le ha dado necesita el examen y reconocimiento de ellos para que sea reconocida como legítima en toda la Iglesia. Ya San Ireneo llamó la atención sobre este hecho (cfr. *II Pet.* 3, 15-16). Pedro y Pablo son venerados en la Iglesia católica como príncipes de los apóstoles. Su diferencia de rango aparece, sin embargo, mantenida entre los católicos como puede verse en la condenación—hecha por Inocencio XI el año 1647—de las siguientes proposiciones: «San Pedro y San Pablo son dos príncipes de la Iglesia que constituyen uno solo, o: Son dos corifeos y guías supremos de la Iglesia católica, unidos entre sí por la suma unidad, o: son una doble cabeza de la Iglesia que divinísimamente se fundieron en una sola, o: son dos sumos pastores y presidentes de la Iglesia que constituyen una cabeza única, explicada de modo que ponga omnímoda igualdad entre San Pedro y San Pablo sin subordinación ni sumisión de San Pablo a San Pedro en la potestad suprema y régimen de la Iglesia universal» (D. 1091).

3. No es objeción seria contra el reconocimiento de Pedro por parte de Pablo el hecho de que en la epístola a los Efesios (2, 20) diga que la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y en otra ocasión, que Jesús mismo es el fundamento puesto a la Iglesia y nadie puede poner otro *(1 Cor.* 3, 11). La afirmación de que Cristo es el fundamento no excluye la posición de Pedro, ya que Pedro es roca y sólo puede serlo por haber sido designado por Cristo para representante y autorizado suyo; es roca de la Iglesia sobre el fundamento de Cristo; Pedro es roca en razón de su relación a Cristo. Los demás apóstoles son fundamento de la Iglesia porque les fué concedido el poder de atar y desatar, es decir, el poder de gobierno y dirección; pero Pedro está sobre ellos y esa primacía no excluye el poder de gobierno de los demás pero lo ordena al de Pedro.

c) *Juicio de la actividad de Pedro*

1. Según muchos teólogos protestantes la imagen que San Pablo y los *Hechos de los Apóstoles* nos dan de la actividad de Pedro después de la Ascensión no basta para atribuir a Pedro el primado real de la Iglesia. Pero hay que tener en cuenta que el poder de gobierno del apóstol no pudo tener al principio la intensidad que después ha tenido debido al cambio de situación. El modo en que Pedro se destaca basta para manifestar claramente su primacía.

En especial se objeta que parece que Pedro dejó la dirección de la Iglesia de Jerusalén en manos de Santiago, hermano del Señor. Pedro tuvo que dar cuenta del bautismo de Cornelio ante los hermanos que pensaban todavía en conceptos de la ley judía. Después de su liberación de la cárcel tuvo que comunicar lo ocurrido a Santiago y a los hermanos *(Act.* 12, 17). Y además quien dirige el concilio de los apóstoles es Santiago y no Pedro.

Es imposible suponer que Pedro renunció a su primado y lo cedió a Santiago, como opina O. Cullmann; esta tesis se opone al hecho de que el oficio apostólico fué confiado para toda la vida; el mandatario sólo puede dejarlo al morir (K. H. Rengstorf). Esta ley es especialmente válida en el caso de Pedro, ya que había sido Cristo resucitado quien le entregó la vara de pastor. Santiago no tuvo ninguna función de primacía. Después que Pedro marchó de Jerusalén *(Act.* 12, 7) y se ampliaron los grupos helenísticos *(Act.*

8, 11; 11, 19) gozó de tanta consideración por ser pariente del Señor, que fué indudable su primacía en Jerusalén; esto tenía bastante importancia, porque Jerusalén era la Iglesia-madre. Ninguna otra comunidad podía tener ese rango. Pero eso no significaba más que el origen histórico de la misión cristiana, no su fundamento autoritario. Jerusalén no podía ni debía seguir siendo el centro de la Iglesia (cfr. *Mc.* 13, 14). Sin embargo, la piedad hizo que los cristianos fueran en peregrinación a Jerusalén. Pedro reaparece allí con ocasión del concilio de los apóstoles; Pablo va también a Jerusalén en una situación muy peligrosa para resolver la tensión entre los cristianos convertidos del judaísmo y los convertidos de la gentilidad (*Act.* 21). Pero esto no tiene nada que ver con el primado.

2. Al juzgar la justificación que Pedro hace de haber bautizado a Cornelio hay que tener en cuenta que las formas de manifestación del primado cambian en la Iglesia; el oficio de pastor no significa, en la intención de Cristo, un gobierno señorial; Cristo advirtió a sus enviados que debían gobernar el rebaño con espíritu de amor (*Mt.* 20, 26; *Jo.* 21, 15; *I Pe.* 5, 4). El hecho de que San Pedro ejerciera su poder intercambiando pareceres con la comunidad (pero no dependiendo de ella) no está en contradicción con el primado. Cosas parecidas nos encontramos más tarde en la historia de la Iglesia. Cipriano, por ejemplo, escribe a sus clérigos que les rendirá cuentas de su conducta (Carta 14, 1). El papa Pelagio I († 561) estaba dispuesto, según la advertencia de la primera epístola de San Pedro, a contestar a quien le pidiera cuentas. El mismo sentido tiene la ceremonia de abrir la boca practicada en el nombramiento de nuevos cardenales: deben aconsejar públicamente al Papa. O. Karrer, *Um die Einheit der Kirche*, Frankfurt/m., 1953, 171-211.

Pedro siguió siendo lo que era—Pastor supremo—incluso después de abandonar Jerusalén. Antes de llegar a Roma era el pastor peregrino y entre extraños (*I Pet.* 2, 11; cfr. *Hebr.* 11, 13). Sólo así se entiende que los testimonios neotestamentarios sobre el primado de Pedro pudieran nacer en un momento en que, según Cullmann, ya debía haber recaído el primado en Santiago. El cambio de oficio tendría que haber ocurrido hacia la mitad del año 40. El texto en que Pablo destaca el primado de Pedro (*I Cor.* 15, 5) procede del año 57. Pablo escribe, según hemos visto, que el Resucitado «se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y

algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí» *(1 Cor.* 15, 5-8). Estas apariciones pascuales contadas por Pablo son consideradas por él como revelaciones de vocación y misión; por eso no menciona las apariciones a las mujeres. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, 4.ª ed., 17, subraya que la primera aparición contada por San Pablo implica una revelación y una misión especiales. Pedro es nombrado por Pablo en primer lugar y Santiago aparece a una notable distancia. Lo que San Pablo cuenta es una tradición nacida de la primitiva Iglesia y ya formulada. Lo mismo hay que decir de *Mt.* 16, 16-19; también este texto representa, según el método histórico-formal, una expresión del Señor derivada de Palestina; estas palabras sólo pudieron entrar en el Evangelio en una generación en la que su contenido era realidad o al menos ideal. Pedro debió ser, por tanto, conocido como director de la Iglesia por el tiempo en que el evangelio de San Mateo fué conocido: «Hubiera sido ridículo propagar el evangelio de San Mateo entre los años 50 y 60, si Pedro vivía entonces pero no era lo que tenía que ser según los documentos oficiales» (O. Karrer, *o. c.*, 128-129). Respecto al concilio de los apóstoles ya hemos dicho que fué Pedro quien decidió aunque Santiago lo presidiera por ser obispo de Jerusalén.

No tiene ningún valor la obra del Pseudo-Clemente procedente del siglo III o IV; es una colección de fuentes judaístas y gnósticas y, por tanto, un escrito tendencioso; en él se atribuye a Santiago una posición excesivamente destacada.

E. Sucesión de Pedro

1. Después de estudiar la primacía concedida por Cristo a Pedro surge una cuestión muy importante en el tema de la voluntad de Jesús de fundar una Iglesia; se trata de saber si la prerrogativa concedida a Pedro se acabó con él o se continuó. En el juicio de Pedro expuesto hasta ahora coinciden protestantes y católicos, pero disienten en la cuestión que acabamos de enunciar. Los protestantes niegan la sucesión de Pedro; Pedro no tuvo sucesores ni pudo tenerlos; la autoridad que Cristo le concedió pasó a la Sagrada Escritura lo mismo que la autoridad concedida a los demás apóstoles. El principio personal vigente en los tiempos apostólicos es sustituído por un principio objetivo. La Escritura sustituye a los testigos.

2. Examinando la cuestión resulta: del mismo modo que el Nuevo Testamento no nos dice en ninguna parte que Cristo instituyera sucesores de los apóstoles o diera a los apóstoles el encargo de que se nombraran sucesores, tampoco nos cuenta que Cristo instituyera un sucesor de Pedro o le impusiera a Pedro la obligación de nombrar sucesor suyo; sin embargo, en este caso tenemos que decir lo mismo que al hablar de la sucesión de los apóstoles; está dada con la realidad misma. La tesis de la «sucesión apostólica» puede deducirse consecuentemente de la explicación del oficio apostólico y del mismo modo la tesis de la sucesión de Pedro se deduce de la explicación de la primacía que Cristo le concedió. Antes vimos que a la esencia de la misión apostólica pertenece el que los apóstoles tengan sucesión. La misma ley vale de Pedro; es además asegurada por los argumentos que vamos a exponer a continuación.

A priori hay que decir que la sucesión de los apóstoles tiene distinta estructura que la de Pedro. Los demás apóstoles no tienen un determinado sucesor en cada uno de sus puestos; la sucesión de los demás apóstoles es sucesión del oficio apostólico y no sucesión de cada apóstol. Los obispos son, por tanto, sucesores de los apóstoles en el oficio del apostolado, ya que tienen y cumplen la misión que Cristo confió a los apóstoles. Por eso no tienen los doce apóstoles doce sucesores solamente. El número doce tuvo importancia al fundar la Iglesia, por eso la Iglesia se atuvo a ese número mientras no tuvo que desempeñar sus funciones vitales, es decir, mientras no tuvo que predicar el Evangelio ni administrar los sacramentos. Pero tan pronto como el Espíritu Santo fué enviado, el número doce perdió su importancia.

Pedro, en cambio, tiene un sucesor determinado y uno solo; este hecho se basa en el sentido de su misión: tiene que ser el primero entre los demás y dotado de poder de gobierno del que todos los demás deben depender en cierto sentido. Cristo quiso que fuera un solo hombre—y no un colegio—, quien estuviera al frente y a la cabeza de todos.

3. La necesidad de sucesores se deduce, en primer lugar, de la palabra «fundamento rocoso»; Cristo quiso que Pedro fuera el cimiento de piedra de su Iglesia; no habla del acto transitorio de poner fundamento o echar cimientos, sino de la función del fundamento. O. Cullmann dice que la metáfora del «fundamento de piedra» no es más que una alusión al hecho de que Pedro es el principio de la

Iglesia, no tiene en cuenta más que el acto de poner cimientos y no la propiedad necesaria de ser fundamento de la Iglesia que tiene Pedro y es tan importante para la duración de la Iglesia. Lo importante no es sólo el suceso de poner fundamento, sino el estado (ontológico) de ser fundamento. Pertenece a la esencia de la Iglesia la duración del fundamento sobre que está construída. El símbolo se hace más comprensible y claro cuando del ámbito simbólico pasamos al ámbito de las realidades aludidas. Mientras nos movemos en el ámbito del símbolo puede parecer que para la continua y duradera consistencia de la Iglesia basta que la persona de Pedro fuera constituída de una vez para siempre fundamento sobre el que se edifica la Iglesia. Pero hay que preguntar qué significa que un hombre sea fundamento rocoso de una comunidad. Si el símbolo debe tener algún sentido y correspondencia en la realidad, sólo puede significar—como antes vimos—, que Pedro—fundamento de la Iglesia querido por Cristo—es revestido de los poderes de gobierno y orden de la nueva comunidad fundada por Cristo de forma que pueda superar los peligros que amenazan a toda comunidad y no esté sometida a la ley de la caducidad temporal que amenaza a las demás comunidades. De acuerdo con esta interpretación del símbolo está el hecho de que los miembros de la Iglesia son llamados «piedras vivas» con las que está construída la Iglesia viva (*1 Pet.* 2, 5), o de que San Pablo les llame miembros del Espíritu Santo (*1 Cor.* 3, 16; 12, 13; *Ef.* 2, 22). Pedro recibió de Cristo el poder necesario para la dirección eficaz y autoritaria de la Iglesia. Aunque en el símbolo mismo aparece lo estático, su confrontación con la realidad demuestra que para su interpretación no basta el punto de vista de lo estático sino que se debe recurrir al punto de vista de lo dinámico; lo que importa es la función, la acción de dirigir, de la que Pedro está encargado. Cristo fundó la Iglesia para el tiempo que transcurra entre la Ascensión y su segunda venida; y prometió que sería imperecedera durante este intervalo. Si el hecho de ser imperecedera está garantizado por la segura dirección y por el gobierno autoritario, estas funciones deben ser ejercidas hasta la vuelta del Señor. Hasta la vuelta de Cristo debe haber, por tanto, un portador del pleno poder al que Pedro fué autorizado y obligado para asegurar la existencia de la Iglesia mediante la dirección autoritaria como los cimientos de piedra aseguran la existencia de la casa edificada sobre ellos. En la misión confiada a Pedro radica el hecho de que tenga que ser cumplida hasta el fin de los tiempos. Sólo en el supuesto de

que Cristo hubiera contado con su vuelta antes de que Pedro muriera, la misión que le confió sería personal e intransferible; pero ya hemos dicho que tal supuesto no está justificado.

4. Lo mismo que en la sucesión de los apóstoles, en la de Pedro hay que distinguir entre la unicidad *(Einmaligkeit)* de su primacía y la duración de su misión. Su primacía entre los apóstoles fué única (*einmalig*), porque sólo él fué revestido inmediatamente por Cristo del poder sumo y sólo él fué el primer testigo de la Resurrección; pero la misión que le competía en razón de esa primacía tiene significación y validez duraderas. En razón de esta distinción y hablando con exactitud no se puede decir que Pedro fuera el primer papa, del mismo modo que no se puede decir que los apóstoles fueran los primeros obispos. Sólo existieron, el papa y los obispos en la época postapostólica. El primer papa no es Pedro, sino el primer sucesor del apóstol Pedro.

Aunque en la liturgia de las misas de papas está mandado que se rece el prefacio de apóstoles, el papa no puede ser caracterizado como apóstol, sino que no se pretende más que subrayar su tarea y misión especiales. Gracias a la sustitución del prefacio de apóstoles por el *praefatio communis* se ha evitado toda ocasión de malentendidos.

5. Los teólogos protestantes que están de acuerdo con los católicos al valorar la función de Pedro pretenden explicar el problema de la pervivencia del poder concedido a Pedro—y del poder concedido a los demás apóstoles—ateniéndose a la Escritura: la autoridad de Pedro y la de los apóstoles pasó—según esta tesis—a la Sagrada Escritura. O. Cullmann, que se aproxima mucho a la teología católica para después separarse lo más posible, dice que el canon nacido en el siglo II recogió la autoridad apostólica. Contra esta tesis hay que decir, sin embargo, que Cristo no constituyó el fundamento de su Iglesia en un principio objetivo sino en un principio personalista. Si el principio personalista hubiera sido sustituído a lo largo de la historia por un principio objetivo, no se vería claro por qué no debería haber ocurrido ya en tiempo de los apóstoles y por disposición de Cristo. Si la autoridad conferida a Pedro iba a ser transmitida Cristo pensó que debía pervivir en una persona y no en una cosa. La sustitución del principio personal que Cristo instituyó por un principio objetivo es inconsecuente y caprichosa. No se puede

decir que el canon no es un principio objetivo, porque en la Sagrada Escritura el Espíritu Santo se apodera del lector; es cierto que el Espíritu Santo obra en la Sagrada Escritura, pero obra también en un principio personal. Sería completamente falso entender el oficio eclesiástico como una especie de oficina a cuya cabeza hay un director; el oficio eclesiástico no es una realidad impersonal, como un «se», sino que siempre es una persona, un «él». Se distingue de todo oficio mundano. En el portador del oficio obra el Espíritu Santo de forma que lo que hace lo hace en último término el Espíritu Santo. En la tesis de Cullmann—sin razón ni justificación—el principio personal querido por Cristo es sustituído por un principio objetivo. En todo caso Cullmann no puede demostrar su tesis ya que tiene que suponer un principio personal al menos hasta que el canon fué establecido, hasta el año 150; si el principio personal es necesariamente reconocido durante cierto tiempo, es reconocido por principio y no se ve razón alguna de que haya de terminar de pronto; la formación del canon no es ninguna razón. No se puede decir que la época apostólica duró hasta la formación del canon, ya que la época apostólica terminó al morir el último apóstol y mucho antes de formarse el canon. La Escritura reunida en el canon tiene para el portador del poder eclesiástico supremo una función parecida a la que tenía la palabra que los apóstoles había recibido de boca de Jesús para predicarla hasta los confines de la tierra. Ni la palabra ni el canon son portadores de autoridad jurídica; en ambos casos es una persona quien tiene la autoridad; pero su autoridad existe y consiste sólo en razón del servicio a la palabra escrita o no escrita. Estas reflexiones, lejos de atentar contra la soberanía de la Escritura, la destacan y acentúan.

6. En la pervivencia del pleno poder conferido a Pedro hay que contar también con el hecho de la sucesión. Los sucesos históricos no son una justificación por sí mismos; el pretender legitimar la evolución histórica en su facticidad misma nos llevaría al relativismo e historicismo. Pero en nuestro caso la continuación histórica con su inmediata conexión con la época apostólica cumple lo que esa época deja pendiente. En el hecho de la sucesión se ve, pues, la interpretación real y fáctica de la voluntad de Cristo y del sumo poder conferido por Cristo a Pedro. Esta tesis recibe su definitiva claridad del hecho de la presencia y actividad del Espíritu Santo en la Iglesia. Aunque es difícil trazar los límites entre la actividad del

Espíritu Santo y la del hombre, no puede estar de acuerdo la fe y confianza en que Cristo estará presente hasta el fin de los tiempos y en que el Espíritu Santo dará testimonio de El hasta su vuelta con el hecho de que la Iglesia haya sufrido un cambio estructural que no corresponde a la voluntad de Cristo. Véase sección III.

7. Reflexiones parecidas nos llevan a la tesis de la sucesión de Pedro a partir de la imagen de las llaves y del símbolo de atar y desatar. No necesitamos desarrollar los razonamientos. Sería incomprensible que Cristo hubiera instituído un representante suyo para el corto tiempo que vivieron los apóstoles y que no lo hubiera hecho para los siglos posteriores y sería también incomprensible que hubiera previsto portadores del poder de magisterio y del poder de gobierno para la generación de los apóstoles, pero no para el largo tiempo futuro. Sobre todo en la transmisión del poder pastoral no se puede pasar por alto que fué Cristo resucitado quien la hizo. Todo lo que antes hemos dicho de la confirmación del apostolado en general, vale especialmente cuando se aplica a Pedro. Cristo nombró a Pedro representante supremo suyo en el momento en que El abandonaba la inmediata dirección de su rebaño. Cuando se preparaba a subir a los cielos y a sentarse a la derecha del Padre, nombró un representante supremo de quien vale la ley de que es tan bueno como el mandante. También este mandato se acaba en el momento en que es cumplido y el mandatario vuelve al mandante. La vuelta en nuestro caso la hace—como hemos visto—el mandante; volverá al fin de la historia; hasta entonces tiene que ser sustituído. Por tanto, su vicario supremo debe tener sucesor hasta aquella hora.

El obispo de Roma, sucesor de Pedro

1. Surge la cuestión de dónde se encuentra el sucesor de Pedro. El dogma definido por el Concilio Vaticano después de los concilios generales de Lyon y de Florencia dice: «Si alguno dijere, pues, que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema» (D. 1825). Es, pues, dogma de fe que el respectivo obispo de Roma es sucesor del primado en cuanto sucesor de Pedro. Queda abierta la cuestión de por qué el obispo de Roma posee la suma potestad pastoral dentro de la Iglesia. La fundamentación más sencilla y espontánea es el hecho de que Pedro

estuvo en Roma y murió en Roma. Pero hay que preguntar de nuevo si Pedro fué a Roma por expreso mandato de Cristo o por una especial iluminación del Espíritu Santo. Si existiera tal mandato directo de Cristo o del Espíritu Santo, la unión del primado al obispo de Roma no sólo estará fáctica y realmente dada, sino que sería de derecho divino. Pero no se puede demostrar la intervención de Cristo o del Espíritu Santo. Ni en el concepto ni en la realidad del primado de Pedro se incluye de por sí el estar ligado a un lugar concreto o a Roma. Hay que decir que Pedro tuvo plena libertad para elegir su residencia. El hecho de que después de algunas vacilaciones fuera a Roma, no se debió a un encargo divino especial; fué decisión suya.

La tradición más antigua testifica que Pedro sufrió muerte de mártir en Roma. En el siglo XIX fué discutido por la teología protestante, pero pronto cambió la situación. Actualmente la teología protestante reconoce que Pedro residió en Roma. Ya el año 1893 escribía A. Harnack *(Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I, 244): «El martirio de Pedro en Roma ha sido discutido por prejuicios protestantes tendenciosos, primero, y después por prejuicios críticos no menos tendenciosos.» H. Lietzmann *(Petrus und Paulus in Rom,* 1927) dice que según todas las probabilidades Pedro y Pablo murieron mártires en Roma bajo el imperio de Nerón. Fr. Heiler *(Altkatholische Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941) 90) opina que la discusión de la residencia de Pedro en Roma obedece al escepticismo exagerado que nació del resentimiento ilustrado protestante contra el primado de Pedro. También hoy surgen de parte de los protestantes violentas contradicciones a la tesis de la residencia de Pedro en Roma (Ch. Guignebert, J. Haller, K. Heussi).

2. Respecto a los argumentos a favor de la residencia de Pedro en Roma hay que decir que los *Hechos de los Apóstoles* cuentan que Pedro después de su milagrosa liberación de la cárcel marchó a otro lugar, pero no dicen a qué lugar. Parece, como hemos visto, que primero fué a Antioquía para residir allí largo tiempo. Por los *Hechos de los Apóstoles* y por la epístola a los Gálatas sabemos que actuó en la misión de los judíos; pero no hay que tomar demasiado al pie de la letra esa limitación de su misión. Cuanto más se extendía su actividad por Palestina hasta Siria y quizá hasta el Asia Menor y aún más, tanto más imposible le era limitar su misión a los judíos y no dirigirse a los gentiles. Las siguientes observaciones co-

rroboran la tesis de que fué a Roma y murió mártir en tiempos de Nerón: al final de la primera epístola de San Pedro: «Os saluda la iglesia de Babilonia, partícipe de vuestra elección» (*I Pet.* 5, 13). La carta fué, pues, enviada desde Babilonia. Surge la cuestión de que significa Babilonia. No es posible que fuera la antigua ciudad de Babilonia, porque yacía en ruinas, ni se puede pensar en el campamento militar de ese nombre que había al delta del Nilo, porque no hay razón de que escribiera allí la epístola. Más lejos nos lleva la constatación de que ese nombre era usado muchas veces simbólicamente. En muchos textos de la Sagrada Escritura y de la literatura del antiguo judaísmo es el nombre fingido de Roma (por ejemplo, *Apoc.* 14, 8; 16, 9; 17, 5; 18, 2. 10. 21; 19, 2; *Apoc.* de Baruch 67, 7; Midrasch *Sal.* 121; cfr. el artículo *Babylon*, en: «Kittels ThWNT», I, 512-514; Strack-Billerbeck III, 816). Bajo el supuesto de que Pedro redactara la epístola junto con Silas, el versículo 13 del capítulo 15 es un testimonio a favor de la residencia de Pedro en Roma. Y el supuesto es correcto y cierto.

Testimonios a favor de la residencia de Pedro en Roma nos dan también Ignacio de Antioquía, Dionisio de Corinto, el presbítero romano Gayo y San Ireneo. Cuando Ignacio de Antioquía estaba en Roma camino del martirio escribe a sus hermanos en la fe: «No os hago advertencias como Pedro y Pablo. Ellos eran apóstoles y yo soy un condenado. Ellos eran libres y yo ahora soy esclavo. Pero si sufro seré un liberto de Jesucristo y resucitaré libre con El.» De la mención de los dos apóstoles se puede deducir que estuvieron en relaciones especialmente próximas con la comunidad de Roma y que padecieron allí su martirio. Ignacio espera el martirio y espera la verdadera liberación. De la carta de Dionisio de Corinto a la comunidad romana nos ha conservado algunos textos el historiador de la Iglesia, Eusebio. Para nuestra cuestión tiene interés el siguiente: «Ambos apóstoles enseñaron de igual modo después que empezaron a sembrar en Corinto; después enseñaron en Italia y allí padecieron martirio.» El presbítero romano Gayo polemiza—según la referencia del historiador Eusebio—hacia fines del siglo II y principios del III contra el montanista Proclo; dice: «Yo puedo mostrar los trofeos de los apóstoles, pues si vas a las colinas del Vaticano o a la vía hacia Ostia verás los trofeos de quienes fundaron esta Iglesia.» Por trofeos hay que entender los monumentos erigidos sobre las tumbas (Eusebio, *Historia de la Iglesia* 25, 6-8).

Es especialmente importante el testimonio de San Ireneo. Viene

de Asia Menor, llega a Roma y es nombrado obispo de Lyon. Da testimonio, por tanto, de la tradición difundida por toda la Iglesia. Interpretaremos detenidamente su testimonio en otro problema. Basta aquí destacar que, según él, todas las iglesias deben estar de acuerdo con la de Roma para tener garantía de la rectitud de su fe; porque la Iglesia romana es la más grande y antigua y conocida, fundada por los famosos apóstoles Pedro y Pablo. *Contra las herejías* III, 3, 2.

Frente a estos testimonios los teólogos protestantes que niegan la residencia de Pedro en Roma—y sobre todo Heussi—dicen que ni la epístola a los Romanos, ni los *Hechos de los Apóstoles* que dan la noticia de la llegada de Pablo a Roma (28, 14-16) mencionan a Pedro. Pero estos argumentos *e silentio* no pueden imponerse contra los testimonios positivos citados. Tampoco la primera epístola de Clemente que podía ser un argumento *e silentio* decisivo contra la residencia de Pedro en Roma, puede ser aducida aquí. Alude al apóstol Pedro en el capítulo V y dice: «Citemos los nobles ejemplos de nuestra generación (como ejemplos de las fatales consecuencias de la pendenciosidad). Por celos y envidia padecieron persecución y lucha hasta la muerte las grandes y rectas «columnas». Recordemos a los apóstoles: a Pedro, que por injustos celos tuvo que soportar no uno ni dos sino muchos padecimientos y después de haber dado testimonio consiguió el lugar de la gloria que le guarda» (5, 2-4). Clemente cita después a Pablo y habla de su martirio. En el capítulo siguiente dice que un gran número de elegidos entre los que había también mujeres, padecieron martirio. Se trata aquí de la persecución de Nerón. Aunque la carta no dice expresamente que Pedro y Pablo padecieron martirio en Roma, se deduce del contexto, ya que Pedro y Pablo son mencionados junto con los mártires de la persecución de Nerón.

La presencia de San Pablo en Roma ha sido confirmada por las excavaciones hechas en San Sebastián (Vía Apia) y por las hechas últimamente en la iglesia de San Pedro.

Hay, pues, argumentos, si no apodícticos sí congruentes y no controvertibles a favor de la residencia de Pedro en Roma.

3. Es fácil de explicar por qué San Pedro fué a Roma sin habérselo mandado expresamente el Señor; el teólogo protestante K. Holl *(Gesammelte Aufsätze* II, 1928, 61-65) explica el proceso de la manera siguiente: la Iglesia primitiva era una gran comunidad

única en la que Jerusalén era la iglesia-madre y las demás comunidades nacidas sucesivamente eran filiales de la de Jerusalén. Pablo logró romper la unión a Jerusalén; no se resignó a que Jerusalén tuviera pretensiones especiales, aunque no rompió con los santos que allí vivían. La muerte de Santiago, la destrucción de Jerusalén y el creciente número de gentiles convertidos vinieron en ayuda de Pablo. Al romper el primado de Jerusalén abrió el camino para un nuevo primado: el de Roma. El papado romano no es más que la reinstauración de la posición de Jerusalén y de Santiago, obispo de Jerusalén. Fué una casualidad que Pedro y Pablo padecieran martirio en Roma. La comunidad romana supo aprovechar esa casualidad. Roma se convirtió en Jerusalén.

En este esquema de la tesis de Holl no es histórica ni sostenible la afirmación de la primacía jurídica de Jerusalén y del carácter casual de la residencia y martirio de Pedro y Pablo en Roma. Pero es cierto que Roma tenía condiciones especialmente favorables para el primado del obispo romano. Ya los *Hechos de los Apóstoles* hacen ver en su planteamiento que la evolución de la Iglesia tendía hacia Roma como comunidad principal. A Roma escribe Pablo una epístola a cuyo final hay un saludo único: «Os saludan todas las iglesias de Cristo» *(Rom.* 16, 16). Cfr. sobre este tema O. Karrer, *o. c.*, 182. Si Pablo marcha el año 58 de Jerusalén a Roma (*Act.* 23, 11) y ya antes en Corinto había tenido muchas veces la intención de ir a Roma *(Rom.* 1, 13), quien fué el primer pescador de hombres *(Lc.* 5, 2) y abrió la puerta de la Iglesia a los gentiles por inspiración divina *(Act.* 10-11) debió creer natural el elegir para sede suya la capital del mundo antiguo cuanto más que ninguna otra ciudad ofrecía ningún estímulo. Jerusalén se acercaba a su fin. Antioquía con Siria, Efeso y Asia Menor, las ciudades griegas con su historia antigua hacía tiempo que estaban políticamente a la sombra de Roma. Incluso culturalmente estaban a su servicio. El apóstol no pudo, pues, hacerse tantas esperanzas de estas ciudades como de Roma. No se necesitaba ninguna especial inspiración divina (aunque puede suponerse), sino sólo reflexionar desde qué ciudad se fomentaría más eficazmente el reino de Dios, para hacer nacer en Pedro el proyecto de ir a Roma.

Entre los teólogos se discute la cuestión de si el primado del obispo de Roma depende necesariamente de la residencia de Pedro en Roma, de forma que el primado romano cesaría si se demostrara que San Pedro no estuvo en Roma. Hay distintas opiniones. Algunos teó-

logos católicos opinan que la presencia de Pedro en Roma es un argumento importante pero no indispensable a favor del primado del obispo romano, que pudo haber recibido la sucesión del pleno poder eclesiástico por un mandato de Cristo no transmitido o por disposición de Pedro. Según esto el primado romano no depende de la afirmación o negación de la residencia histórica de Pedro en Roma. La fe en el supremo poder pastoral del obispo de Roma podría subsistir sin ese supuesto (M. Nicolau-J. Salaverri, *Theologia fundamentalis*, Madrid 1952, 2.ª ed., 631; lo mismo piensan St. Dunin, Borkovski, R. Graber, L. Kösters, Ch. Journet). Es un error la tesis de O. Cullman de que tal afirmación contradice la definición del Concilio Vaticano. El Concilio—como hemos visto—define: «Si alguno dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema» (D. 1825). Esta definición no decide si Pedro vivió o no en Roma, ni si la residencia de Pedro en Roma es la razón del primado del obispo de Roma.

La tesis de que la residencia de Pedro en Roma no es el fundamento indispensable del primado del obispo de Roma tiene la dificultad de que no se puede demostrar que Pedro dispusiera que le sucediera el obispo de Roma; tal mandato o disposición sólo sería justificado como postulado de la situación real. Pero tal vez pueda decirse que la razón del primado del obispo de Roma está en que toda la Iglesia aceptó y dió su pláceme al primado romano nada más terminar la época apostólica. Si Pedro tuvo un sucesor sólo pudo ser el obispo de Roma, porque en ninguna parte aparece visible. Viceversa: toda la Iglesia estuvo convencida desde el principio de que Roma había tomado posesión de la sucesión de Pedro. En seguida hablaremos de este tema.

4. Entre los teólogos católicos se discute también la cuestión de si el pleno poder eclesiástico está unido a la sede episcopal de Roma indisolublemente y para siempre o si puede ser transferida jurídicamente a otra silla episcopal. Los teólogos defienden en general la opinión de que la unión es indisoluble. Pero algunos creen también poder decir que de facto el máximo poder pastoral compete al obispo de Roma, pero que puede ser jurídicamente transferido a otro obispo; tanto el papa como el concilio en unión con el papa

puede—según ellos—designar otra ciudad como sede del primado. La posibilidad de defender esta tesis depende de si Cristo determinó que los sucesores de Pedro vivieran en Roma o de si Pedro lo ordenó por propia voluntad y decisión. En este último caso puede defenderse la opinión citada, pero no sería posible si Cristo mismo hubiera determinado que el obispo romano fuera sucesor de Pedro. Es indemostrable que Cristo determinara tal cosa.

Aunque la unión entre el primado y la ciudad de Roma no ha podido ser resuelta idealmente, puede ser resuelta localmente. La ciudad de Roma no tiene ninguna promesa de perdurar hasta el fin del mundo. Aunque desapareciera como las ciudades de Asia Menor y Norte de Africa con sus comunidades de cristianos, la Iglesia no perecería, ni perecería el primado. Aunque la subordinación al primado del papa de Roma es necesaria para salvarse, significa que hay que someter al portador del sumo poder pastoral instituído por Cristo, que de hecho se identifica con el obispo de Roma. Véase O. Karrer, *o. c.*, 180-188; A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 1954, 128.

Artículo undécimo

AUTODESIGNACION DE JESUS COMO HIJO DEL HOMBRE

Hay que hacer todavía dos observaciones que demuestran la intención de Jesús de fundar una Iglesia. La primera es el hecho de que Jesús se llame a sí mismo hijo del hombre (véase § 152). La expresión revela la conciencia mesiánica de Jesús. Desciende—como ya hemos dicho en otra ocasión—del capítulo 7 del libro de Daniel. En una visión contempla el profeta cómo después de la caída de las dictaduras antihumanas, simbolizadas en los animales, surge un nuevo reino. Luego ve como con las nubes del cielo aparece ante el trono de Dios una figura de hijo del hombre; es el revés de las figuras de animales que simbolizan los imperios que acaban de perecer. Por hijo del hombre no debe entenderse, pues, una figura individual, sino el «pueblo de los santos del Altísimo», que es simbolizado en la figura del hijo del hombre. El judaísmo precristiano interpretó muchas veces el símbolo del Hijo del hombre como una figura individual. Cuando Cristo se aplicó a sí mismo la palabra nada familiar al pueblo, pretendía mantener alejadas todas las esperanzas mesiánicas político-terrenas.

Algunos teólogos protestantes, por ejemplo, F. Kattenbusch, han subrayado con razón que el hecho de que Cristo se aplique esta expresión a sí mismo indica que se consideraba dominador y señor de un nuevo pueblo de Dios—profetizado en Daniel—del pueblo escatológico de Dios que previeron y proyectaron los profetas y que en Daniel aparece como un pueblo de gloria divina.

Artículo duodécimo

INSTITUCION DE LA EUCARISTIA

Tiene mucha más importancia la institución de la Eucaristía. Su significación dentro de la fundación de la Iglesia ha sido destacada primeramente por los teólogos protestantes y también especialmente por Kattenbusch *(Der Quellort der Kirchenidee.* Festgabe für Harnack (1921), 143-172); le han seguido algunos exegetas católicos, por ejemplo, K. Schelkle. Incluso a veces se ha exagerado diciendo que es el verdadero acto en que Cristo funda la Iglesia. En realidad la vocación, elección y misión de los apóstoles y la Eucaristía están íntimamente relacionados. Se podría—hablando en sentido impreciso—comparar la relación de lo uno a lo otro a la que existe entre estructura y contenido. La celebración de la Eucaristía es la misión principal—aunque no la única—de los enviados de Cristo. Sus demás tareas surgen en cierto modo de la celebración central de la Eucaristía. Cristo se reunió por última vez con los doce elegidos por El para celebrar el banquete pascual del Antiguo Testamento e instituyó el banquete sacrifical del Nuevo Testamento fundado en su muerte y resurrección. La institución del banquete sacrificial del Nuevo Testamento estuvo en estrecha relación con el banquete pascual judío (cfr. § 246). Era entre otras cosas la celebración de la memoria de los hechos ocurridos a la salida de Egipto. Tuvo decisiva importancia para la creación del viejotestamentario pueblo de Dios. Israel celebraba en el banquete pascual la memoria de su origen. Así se entiende que los israelitas se reunieran desde su diáspora para recordar en el templo de Jerusalén su común historia.

Los relatos de la institución de la Eucaristía nos informan de que Cristo se consideró a sí mismo como verdadero y nuevo cordero pascual. El Nuevo Testamento es fundado en el Gólgota, pero la celebración de su memoria es el nuevo banquete pascual. Antigua-

mente el pueblo de Israel al celebrar la Pascua se sentía pueblo de Dios y factor de una historia fundada por Dios y así se reúne ahora el neotestamentario pueblo de Dios para celebrar continuamente la memoria de los sucesos que crearon su existencia para constituirse continuamente en pueblo de Dios. Cristo mismo está presente en esta celebración como señor del banquete, como sacerdote y ofrenda del sacrificio. El mismo se da en comida al pueblo reunido; de ese alimento vive el neotestamentario pueblo de Dios; existe, porque Cristo ofrece su cuerpo y sangre; por eso su vida es un vivir de los sucesos del Gólgota y de la mañana de Pascua. La institución de la celebración conmemorativa del Nuevo Testamento expresa que el antiguo pueblo de Dios ha perdido su existencia real y su existencia jurídica; en su lugar ha nacido un nuevo pueblo de Dios con un culto nuevo. El hecho de que al morir Jesús se rasgara el telón del Sancta Sanctorum (*Mc.* 15, 38; *Mt.* 27, 51; *Lc.* 23. 45) expresa muy claramente el fin del culto y del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Quienes recibieron de Cristo la misión de celebrar la solemnidad conmemorativa instituída por El hasta que El volviera, forman un nuevo pueblo de Dios. El centro más íntimo de su vida es la celebración de la memoria del sacrificio de su Señor. La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo nos ayudará a entender con más profundidad estas relaciones.

Artículo décimotercero

LA IGLESIA Y LA VENIDA DEL ESPIRITU SANTO

Como fin de nuestras largas reflexiones sobre la procedencia de la Iglesia de la obra salvadora y de la voluntad de Cristo hay que subrayar que Cristo creó y estructuró la Iglesia durante su vida terrena y después de su resurrección, pero que la infundió vitalidad y fuerza activa enviando el Espíritu Santo. Antes de la venida del Espíritu Santo no hubo ni predicación del Evangelio ni administración de sacramentos. Viceversa: la Iglesia empezó a ejercitar la actividad que Cristo la había encargado el mismo día de Pentecostés. La Iglesia necesitó, pues, la fuerza vivificante del Espíritu Santo para convertirse en comunidad viva y activa. Pero no vamos a detenernos ahora en este tema; lo explicaremos en la sección segunda. Pero se prestaría a malentendidos el hecho de no destacar aquí la

significación del Espíritu Santo. Cuando se dice que la Iglesia nació el día de Pentecostés se dice en cierto sentido lo justo; no se necesita contradecir la tesis de que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo ni la otra tesis de la Resurrección. La Iglesia necesitaba para existir los tres sucesos; los tres forman el misterio único de nuestra salvación. Si se quiere hacer distinciones podemos decir que la venida del Espíritu Santo significa el nacimiento de la Iglesia, mientras que la muerte y resurrección de Cristo significan su concepción.

SECCIÓN SEGUNDA

CARACTER DIVINO-HUMANO DE LA IGLESIA

Observación previa

1. El nacimiento de la Iglesia condiciona su ser. Como no ha surgido ni de la historia, ni de la naturaleza, ni como efecto de leyes ínsitas en la naturaleza o en la historia, no es una estructura que pueda ser ordenada en ellas. A consecuencia de su origen tiene carácter trascendente, cristológico y, en definitiva, teológico. En el acto de la creación Dios acuñó su imagen en el hombre y lo mismo hizo con la Iglesia, que es, por tanto, una manifestación de Dios en la creación y en la historia; tiene impresos los rasgos de Dios.

Esta tesis ha de ser precisada; Dios creó la Iglesia por Cristo; o mejor: Dios creó la Iglesia por Cristo en el Espíritu Santo (más tarde explicaremos la fórmula «en el Espíritu Santo»). Por su origen cristológico la Iglesia es portadora de la imagen de Cristo, la imagen del Dios-Hombre tanto según su esencial estructura divino-humana como según la realización y cumplimiento de su vida. Esto significa que la Iglesia es la imagen del Señor en cuanto que en El Dios se hizo hombre y vivió en figura humana, en cuanto que mediante su vida, muerte, resurrección y ascensión transformó el mundo y la historia. La Iglesia es, pues, la manifestación de Cristo encarnado, muerto y glorificado: es la imagen de Cristo en su debilidad y la imagen de Cristo en su gloria, aunque lo primero es más visible que lo segundo.

2. Como la Iglesia fué fundada por Cristo en el Espíritu Santo, tiene también los rasgos de la Tercera Persona de la Trinidad. Es causada y perfeccionada por el Espíritu y es la imagen del Espíritu Santo.

3. El hecho de que la Iglesia sea imagen de Cristo y del Espíritu Santo se hace más comprensible, si pensamos que Cristo y el Espíritu Santo además de estar presentes al principio del camino de la Iglesia, están con ella a lo largo de siglos y milenios actuando ocultamente. En todo lo que la Iglesia hace en cuanto Iglesia, actúa Cristo en el Espíritu Santo, de forma que el creyente ve en la actividad de la Iglesia la fuerza activa de Cristo y del Espíritu Santo.

4. Al querer exponer y explicar el carácter de la Iglesia tal como resulta de su nacimiento y de la continua presencia activa de Cristo, se nos ofrecen distintos conceptos, imágenes y símbolos. Proceden de la autocomprensión de la Iglesia, que se expresa de distintas maneras. En todas sus autorrepresentaciones se destaca su relación a Cristo: esto es decisivo; *a priori* podemos decir que la autointerpretación más auténtica y clara de la Iglesia será la que exprese con mayor claridad su unión con Cristo; la más clara autointerpretación de la Iglesia es el concepto simbólico que la define como «Cuerpo místico de Cristo»; proviene de San Pablo y fué elaborado por los Santos Padres, desarrollado por la teología medieval—sobre todo por Santo Tomás de Aquino—, y explicado por Pío XII. En la Encíclica *Mystici Corporis Christi*, dice Pío XII de este concepto y de nuestra unión con Cristo: «En una descripción esencial de esta verdadera Iglesia de Cristo, que es la Iglesia santa, católica, apostólica y romana, no puede encontrarse nada más noble o superior que aquella expresión en que se la llama cuerpo místico de Jesucristo. Este nombre resulta y como que florece de lo que en la Sagrada Escritura y escritos de los Santos Padres se dice frecuentemente sobre ella.»

5. Del texto de la encíclica se deduce que la caracterización de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo no es la única posible y, por tanto, que no es tenida como descripción exhaustiva de la Iglesia; la encíclica la destaca entre las demás, sin decir que las demás sean superfluas. De hecho en el análisis de la autointerpretación de la Iglesia encontramos otro concepto importante: el de

«pueblo de Dios». Con él se relaciona la imagen de «familia de Dios». Ambas descripciones esenciales de la Iglesia aparecen en la Liturgia y la primera con más frecuencia que la segunda. Como elementos de la liturgia pertenecen al magisterio ordinario y cotidiano de la Iglesia. Por lo demás la liturgia no se interpreta a sí misma, sino que necesita la interpretación del magisterio eclesiástico (cfr. la auténtica explicación de Pío XII en la encíclica sobre la liturgia *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947 y en la encíclica *Humani Generis*: M. Schmaus, *Mariología*). Sin la interpretación eclesiástica de lo que la Iglesia quiere decir cuando se llama a sí misma «pueblo de Dios», la expresión podría dar ocasión a graves malentendidos. La interpretación puramente filológica no puede llevar a la recta comprensión del término; la experiencia confirma esta afirmación. El hecho de que la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo prefiera esa idea a todas las demás explicaciones significa que la Iglesia es pueblo de Dios de forma que existe como cuerpo místico de Cristo. El neotestamentario pueblo de Dios tiene la cualidad de ser cuerpo de Cristo.

El *leitmotiv* de la explicación siguiente será el nombre de pueblo de Dios que la Iglesia se da a sí misma; pero esta autodenominación será continuamente definida por el hecho de que ese pueblo de Dios es cuerpo de Cristo. De la cualidad de la Iglesia de ser pueblo de Dios que se ha realizado como cuerpo de Cristo se deduce la visibilidad, estructura jurídica y todas las propiedades de la Iglesia.

6. La exposición del carácter divino-humano de la Iglesia abarca, pues, los temas siguientes: la Iglesia, pueblo de Dios; la Iglesia, cuerpo de Cristo; la Iglesia, comunidad llena de Espíritu; visibilidad de la Iglesia, orden jerárquico de la Iglesia, primado del Papa y propiedades de la Iglesia.

§ 168

La Iglesia, pueblo de Dios

La Iglesia se entiende a sí misma como pueblo de Dios del Nuevo Testamento; de esta autointerpretación da testimonio la liturgia. Los textos litúrgicos sobre el pueblo de Dios interpretan el sentido de esta autodenominación de la Iglesia, porque casi la mitad de ellos están compuestos con citas del Antiguo Testamento. La Iglesia

tiene conciencia de ser el pueblo de Dios, porque se entiende como heredera del viejotestamentario pueblo de Dios, se entiende como la Iglesia del Dios de Israel (véase, por ejemplo, los introitos del segundo domingo de Cuaresma y del veintidós después de Pentecostés).

1. Testimonio de la Liturgia

Vamos a citar primero los textos en cuestión, si no completos, al menos en gran parte.

1. Empezamos con los textos en que la Iglesia se atribuye textos del Antiguo Testamento sobre el pueblo de Dios. El Gradual del Domingo de Quincuagésima dice, con las palabras del Salmo 76, 15: «Tú eres el Dios que obras prodigios. Tú mostraste tu poder entre las gentes. Con tu brazo rescataste a tu pueblo, los hijos de Jacob y de José.» En el Tracto del mismo domingo se cita el salmo 99, 1-2: «Sabed que Yavé es Dios, que El nos hizo y suyos somos, su pueblo y la grey de su pastizal.» La segunda antífona de la imposición de la ceniza dice: «Entre el pórtico y el altar lloren los sacerdotes, ministros de Yavé, diciendo: ¡Ten piedad de tu pueblo, oh Yavé, y no tapes la boca de aquellos que te alaban!» (cfr. *Joel*. 2, 17; *Est*. 13, 17). El Tracto del II Domingo de Cuaresma reza así: «¡Aleluya! Dad gracias a Yavé, porque es bueno, porque es eterna su misericordia. ¿Quién podrá contar todo lo que poderosamente hizo, darle toda la alabanza que merece? Bienaventurados los que guardan su Ley, los que siempre obran la justicia. Acuérdate de mí, oh Yavé, en tu benevolencia hacia tu pueblo; visítame con tu socorro» (*Ps*. 105, 1-4). El Gradual del miércoles después del II Domingo de Cuaresma dice: «Señor, salva a tu pueblo, bendice a tu propiedad.» El ofertorio del jueves después del II Domingo de Cuaresma dice (*Ex*. 32, 11. 13): «Moisés imploró a Yavé, su Dios, y le dijo: ¿Por qué, oh Yavé, vas a desfogar tu cólera contra tu pueblo, que sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y brazo fuerte...? Acuérdate de Abraham, de Isaac y Jacob, tus siervos, a los cuales, jurando por tu nombre, dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado se la daré a vuestros descendientes en eterna posesión.» Texto parecido es el ofertorio del domingo XII después de Pentecostés. En la Comunión del martes después del III Domingo de

Cuaresma se dice: «Venga ya de Dios la salvación de Israel, y mudando Yavé la suerte de su pueblo, jubile Jacob y alégrese Israel» (*Ps.* 13, 7). El introito del jueves después del III Domingo de Cuaresma reza así: «Así dice el Señor: soy la salud del pueblo; en la necesidad escucharé a los que me invoquen; quiero ser eternamente su señor. Atiende, pueblo mío, a mi doctrina, dad vuestros oídos a las palabras de mi boca» (cfr. *Ps.* 77, 1). El introito del V Domingo después de Pascua dice: «Anunciad, pregonad la buena nueva, que llegue hasta los confines de la tierra; el Señor ha liberado a su pueblo, cantad a Dios, oh tierra toda, cantad salmos a su nombre, dadle la gloria de la alabanza» (*Ps.* 65, 1; *Is.* 48, 20). En el ofertorio del octavo domingo después de Pentecostés está el siguiente texto del salmo 17, 29. 32: «Tú salvas al humilde (pueblo) y humillas al soberbio. No hay más Dios que Tú.» El Gradual del Domingo XVII después de Pentecostés está compuesto del salmo 32, 12: «Venturoso el pueblo cuyo Dios es Yavé, el pueblo que El se eligió por heredad. Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos y todo su ejército por el aliento de su boca.» El ofertorio del III Domingo de Adviento cita el *Ps.* 84, 7: «¿No vas a devolvernos la vida, para que tu pueblo pueda gozarse en ti? Haznos ver, oh Yavé, tus piedades y danos tu ayuda salvadora.»

2. Sin citar el Antiguo Testamento, la Iglesia se llama a sí misma pueblo de Dios en muchas oraciones *de tempore*. A continuación citamos algunas: «Omnipotente y sempiterno Dios, que gobiernas a la par cielos y tierra, escucha clemente las súplicas de tu pueblo, y concede la paz a nuestros días» (II Domingo después de Epifanía). «Rogámoste, Señor, mires benigno la devoción de tu pueblo; y, pues, por la abstinencia se mortifican en el cuerpo, alimenta su alma con el fruto de las buenas obras» (Jueves después del I Domingo de Cuaresma). «Te rogamos, Señor, mires propicio a tu pueblo; y que, por tu clemencia, apartes de él los azotes de tu ira» (Sábado de Témporas de Cuaresma). «Rogámoste, Señor, mires propicio a tu pueblo, y concedas que se abstengan de los vicios, aquéllos a quienes mandas abstenerse de los manjares de la carne» (Miércoles después del II Domingo de Cuaresma). «Te rogamos, Señor, concedas a tu pueblo la salud del alma y del cuerpo; para que, practicando las buenas obras, merezca ser siempre defendido con tu protección» (Lunes después del Domingo de Pasión; igualmente el martes de la misma semana). En las oraciones del Viernes

Santo se reza: «Dios omnipotente y eterno, por cuyo juicio subsisten todas las cosas: acoge benigno nuestras súplicas, y conserva por tu bondad al Obispo que nos has escogido, para que el pueblo cristiano que, bajo un tan gran Pontífice, es dirigido por tu autoridad, vea aumentarse los méritos de su fe.» En los Improperios del Viernes Santo se pone en boca del Señor la queja siguiente: «¡Pueblo mío! ¿Qué te hice? O ¿en qué te he contristado? Respóndeme. ¿Porque te saqué de la tierra de Egipto, preparaste una Cruz a tu Salvador?» En la oración primera del rito de la bendición de la Pila bautismal, el Sábado Santo, se reza así: «Oh Dios, todopoderoso y eterno, mira propicio la devoción de tu pueblo que va a renacer, y que, como ciervo, suspira por la fuente de tus aguas; y concédele, que la sed de su fe santifique por el sacramento del bautismo su cuerpo y su alma.» En la oración del lunes de Pascua se dice: «Oh Dios, que con la solemnidad pascual diste al mundo remedio: suplicámoste sigas favoreciendo a tu pueblo con dones celestiales para que merezca conseguir la perfecta libertad, y adelante hacia la vida eterna.» En la oración del IV Domingo después de Pascua encontramos estas palabras: «Oh Dios, que unes las almas de los fieles haciendo de ellas una sola voluntad: concede a tus pueblos amar lo que mandas y desear lo que prometes: para que, en medio de la inestabilidad de las cosas humanas, tengamos fijos nuestros corazones allí donde están los verdaderos goces.» En la oración del Domingo XXIII después de Pentecostés se reza: «Rogámoste, Señor, absuelvas a tu pueblo de sus delitos; para que seamos libres, por tu bondad, de los lazos de los pecados, que nuestra flaqueza nos ha hecho cometer.»

Esta autodenominación de la Iglesia como pueblo de Dios la encontramos también en otras oraciones, en las de las fiestas de los santos. Así en la oración del 18 de mayo se dice: «Oh Dios, que consagraste este día con el triunfo de su Santo Mártir Venancio, oye las súplicas de tu pueblo y haz que, pues veneramos sus méritos, imitemos su constancia en la fe.» «Oh Dios, que diste a tu pueblo por ministro de la salvación eterna a San N., haz, te rogamos, que merezcamos tener por intercesor en los cielos al que tuvimos por Doctor de vida en la tierra» (Oración del común de Santos Doctores). «Acepta, Señor, la oblación de tu sagrado pueblo en honor de tus santos, por cuyos méritos reconoce haber recibido auxilio en la tribulación» (Secreta de la Misa de varias vírgenes y mártires).

3. Antes de pasar a interpretar el concepto pueblo reflejado en estos textos, hay que señalar que en la liturgia nos encontramos con otras representaciones de pueblo. Pero no cabe duda alguna de que en los textos aducidos la Iglesia se entiende a sí misma como pueblo. Sin embargo, hay textos que expresan claramente el pensamiento de que la Iglesia se compone de pueblos, tomándose entre vocablo para designar un grupo nacional o político, cuyos miembros pertenecen a la Iglesia. Así en las oraciones del jueves después del I Domingo de Cuaresma se dice: «Concede, Señor, a los pueblos cristianos, que comprendan lo que confiesan, y amen los dones celestiales, que tan a menudo reciben.» En el Tracto del Sábado de Témporas de Cuaresma, se invita a los pueblos, siguiendo el salmo 116, 1, a alabar al Señor: «Naciones todas, alabad al Señor; alabadle, todos los pueblos. Porque se ha confirmado sobre nosotros su misericordia, y la fidelidad del Señor permanece eternamente.» Igualmente, en las oraciones solemnes del Viernes Santo, se dice: «Dios omnipotente y eterno que en Cristo revelaste tu gloria a todos los pueblos, guarda las obras de tu misericordia, para que tu Iglesia, extendida sobre la tierra, persevere con fe estable en la confesión de tu nombre.» «Oh Dios, Padre sumo de los fieles, que multiplicas sobre la tierra los hijos de la promesa por la efusión de la gracia adoptiva, y que por el misterio pascual constituiste a Abraham padre de todas las naciones, como lo juraste, concede a tus pueblos entrar dignamente a la gracia de tu vocación» (Oración después de la tercera profecía del Sábado Santo).

«Oh Dios, que reuniste las diversas naciones en la confesión de tu nombre; concédenos que queramos y podamos hacer lo que mandas, para que tu pueblo, llamado a la eterna gloria, tenga una misma fe en el alma y una misma piedad en las acciones» (Oración después de la décima profecía del Sábado Santo). «Oh Dios, alteza de los humildes y de los justos, que quisiste enseñar a tu pueblo el canto de este himno sagrado, por medio de Moisés tu siervo, para que la repetición de la ley fuese una instrucción para nosotros, muestra tu poder a todas las naciones que justificaste, y concede la alegría mitigando el terror, para que, borrados los pecados de todos con tu perdón, la amenaza del castigo se cambie en salvación» (Oración después de la undécima profecía del Sábado Santo). «Dios omnipotente y eterno, asiste a los misterios de tu piedad, asiste a estos sacramentos, y envía el espíritu de adopción para regenerar a los nuevos pueblos que han de ser engendrados por la

eficacia de tu poder, se cumpla lo que obra nuestro humilde misterio» (segunda oración de la bendición de la pila bautismal). Y en el Prefacio: «Oh Dios, cuyo Espíritu flotaba sobre las aguas en el comienzo del mundo, para que ya desde entonces recibiese la naturaleza del agua la virtud de santificar. Oh Dios, que purificando con las aguas los crímenes del mundo malvado, manifestaste con el mismo diluvio un símbolo de la regeneración, para que un mismo elemento, por modo admirable, fuese fin del pecado y origen de las virtudes. Mira, Señor, a tu Iglesia, y multiplica en ella el número de los regenerados, Tú que con el ímpetu y afluencia de tu gracia alegras tu ciudad y abres la fuente del bautismo por todo el mundo para regenerar las naciones, para que, bajo el imperio de tu Majestad, reciba la gracia de tu Unigénto, por la virtud del Espíritu Santo.» La oración del Jueves de Pascua dice: «Oh Dios, que reuniste a las diversas naciones en la confesión de tu nombre, da a los regenerados por la fuente bautismal la misma fe del alma y la misma piedad en sus obras.» «Oh Dios, que explicaste a la luz del Nuevo Testamento los milagros obrados en los primeros tiempos, de suerte que el mar Rojo figurara la sagrada fuente, y el pueblo libertado de la esclavitud de Egipto prefigurase los sacramentos del pueblo cristiano, haz que todas las gentes alcancen por el mérito de su fe, el privilegio de Israel y sean regeneradas por la participación de tu Espíritu» (segunda oración de la Vigilia de Pentecostés). «Oh Dios, gloria de los fieles y vida de los justos, que por Moisés tu siervo, nos enseñaste también a nosotros la modulación del canto sagrado, derrama sobre todos los pueblos el don de tu misericordia, concediendo la felicidad y alejando el terror, para que la amenaza de castigo se trueque en remedio eterno» (tercera oración de la Vigilia de Pentecostés). «Señor Dios de las virtudes, que reparas lo abatido y conservas lo reparado, multiplica los pueblos que han de ser renovados por la glorificación de tu nombre, para que cuantos son lavados con el sagrado bautismo sean siempre guiados por tu inspiración» (sexta oración de la Vigilia de Pentecostés).

4. Además de este concepto de pueblo, tan amplio, que abarca a toda la Iglesia, la Liturgia habla de otro más concreto y particular. La expresión pueblo no sólo sirve para todos los miembros de la comunidad eclesiástica, sino que también se usa para designar a los seglares, distintos de los clérigos. Así lo leemos en el Canon de la Misa, después de la Consagración: Nosotros, tus siervos, y asimismo, tu santo pueblo (*plebs tua sancta*).

5. Con la idea de pueblo de Dios está emparentada la representación de la Iglesia como familia. Vamos a transcribir algunos ejemplos. En la oración del lunes después del II Domingo de Cuaresma se reza: «Otórganos, rogámoste, Dios omnipotente que tu familia, que mortificando su carne se abstiene de los manjares, practicando la justicia ayune del pecado.» «Guarda, Señor, te rogamos, con continua misericordia a tu familia, de modo que, pues, se apoya en la sola esperanza de la gracia celestial, sea sostenida por la protección del cielo» (Oración sobre el pueblo del sábado después del II Domingo de Cuaresma). «Defiende, te rogamos, Señor, a tu familia, para que por tu concesión logremos los remedios de salvación eterna que buscamos bajo tu inspiración» (Oración del Sábado de Témporas de septiembre). La oración del Domingo XXI después de Pentecostés reza así: «Suplicámoste, Señor, guardes a tu familia con continua piedad, para que protegida por Ti, esté libre de toda adversidad y consagrada por buenas obras a glorificar tu nombre.» «Saciaste, Señor, a tu familia con los dones sagrados; te rogamos nos fortalezcas siempre con la intercesión de aquella cuya festividad celebramos» (Postcomunión de la Misa de varias vírgenes y mártires). Al igual que al referirnos al concepto de pueblo, hay que distinguir en el concepto de familia sus varias aplicaciones y significados. Se usa tanto para designar toda la comunidad cristiana como para representar a los seglares, que se distinguen de la jerarquía. En este sentido se nos dice en el Canon de la Misa: «Te rogamos, pues, oh Señor, aceptes propicio esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia...»

II. Interpretación de la idea de «pueblo» a través de las Sagradas Escrituras

1. Vamos a interpretar ahora el concepto «pueblo»; no es comprensible a partir de los textos mismos. Para su interpretación hace falta acudir a la Sagrada Escritura. Ya hemos dicho varias veces que según el testimonio de la Escritura, la Iglesia tenía conciencia de ser el pueblo de Dios; por tanto, esa autodenominación de la Iglesia sólo puede ser entendida desde el Antiguo Testamento. El viejotestamentario pueblo de Dios había sido elegido por Dios; a él se le habían hecho las más importantes promesas; Dios le había impuesto un determinado orden; en el culto veneraba a Dios, Señor

de la alianza; el orden político del Antiguo Testamento era teocrático. El pueblo que Dios había elegido tenía carácter nacional. En este sentido era igual que los demás pueblos; se distinguía de ellos por la gracia especial que le había sido concedida y por la misión que le había sido confiada. Tenía que ensalzar el nombre de Dios ante todos los demás pueblos y honrar a Dios entre ellos y dar a luz al Mesías. Esta misión era representativa y el pueblo de Israel tenía que cumplirla en nombre de todos.

El pueblo empezó en Abraham y sus doce biznietos, hijos de Jacob, patriarca del pueblo. Se configuró a través de la liberación de Egipto y marcha por el desierto. No olvidó la memoria de esa su historia dispuesta por Dios; la celebraba de distintas maneras, en su culto habían entrado sobre todo la celebración del día de la liberación de Egipto y la de la imposición del orden político en el Sinaí (por ejemplo. *Ex.* 15, 31; *Deut.* 26, 5-9; *Num.* 20, 15; 24, 8; *I Sam.* 4, 8; 10, 18; *Am.* 2, 9; 9, 7; *Os.* 11, 1; *Miq.* 6, 3-5; *Jer.* 2, 1; 32, 20; *Ex.* 20, 5; *Is.* 43, 16; *Ps.* 68, 8; 77; 78; 80; 95; 105; 106; 107; 114; 135; *Ex.* 6, 6; 20, 2; 6, 7; 29, 46; 24, 9-11; *Lev.* 11, 45; 25, 38; *Num.* 15, 41; *Deut.* 4, 37; 5, 6. 15; 6, 12, 21; 7, 8; 13, 6; 24, 8; *II Reg.* 17, 36; *II Sam.* 7, 23; *Is.* 63, 9; *Os.* 12, 10; 13, 4; *Jer.* 2, 2; *Ps.* 74, 2). En este orden coincidían comunidad nacional y comunidad de fe. Aunque el pueblo estaba abierto para los pertenecientes a otros pueblos, éstos sólo podían incorporarse a la comunidad de fe ajustándose al orden político. Abraham era el padre de la fe y el padre de la sangre.

Si el pueblo hubiera permanecido siempre fiel a la alianza y obediente a la llamada de Dios, la revelación de Dios habría sido accesible a todos los demás pueblos hasta el fin de los tiempos únicamente mediante ese ajustamiento al orden del pueblo de Dios y sólo por él habría sido realizable la fe. En tal caso no sólo habría sido válido el principio de que la salvación desciende de los judíos (*Is.* 4, 22), sino que habría habido que decir que la salvación tiene en el pueblo judío su lugar y ámbito perduraderos.

2. Pero el pueblo fué infiel a su vocación y Dios le sustituyó por otro nuevo. Pero la novedad no es total, sino que sigue habiendo una relación con el antiguo pueblo de Dios. La relación es múltiple dentro de la diversidad: en primer lugar la historia del antiguo pueblo de Dios fué el camino hacia el nuevo (cfr. *Act.* 2); en el antiguo pueblo de Dios hay que ver, además, un anteproyecto del nue-

vo; y, por fin, los dones de gracia concedidos al antiguo pueblo de Dios han sido transferidos al nuevo.

A pesar de todo, la diferencia es profunda. Ya hemos destacado antes las principales diferencias (§ 167 b, VI, 3). Las promesas de Dios están cumplidas; es cierto que no han sido definitivamente cumplidas, pero sí en parte porque el Mesías prometido ha aparecido en la historia. La esperanza no se dirige exclusivamente hacia el futuro como antes de venir Cristo, sino que la esperanza en el cumplimiento definitivo se apoya en la realidad del precumplimiento ocurrido en Cristo y no sólo en las promesas de Dios.

Pero lo más característico del nuevo pueblo de Dios es que no está ligado a la sangre. El hombre no nace incorporado al nuevo pueblo de Dios, como ocurría en el antiguo; no hay ningún cristiano de nacimiento en sentido fisiológico. El hombre se hace miembro del nuevo pueblo de Dios sólo mediante la fe y el bautismo (cfr. §§ 206 y 238), porque el neotestamentario pueblo de Dios es un pueblo en el espíritu; sus miembros son unidos en profunda comunidad por el Espíritu de Dios. La Sagrada Escritura y los Santos Padres les llaman muchas veces «hermanos» (*Act.* 1, 15; 2, 29; 3, 17; 17, 24; 9, 30; 10, 23; 11, 1; 12, 17; *I Thess.* 4, 10; 5, 26; *Sant.* 1, 2. 9; 2, 1. 44; *Rom.* 9, 3); pero no son hermanos de sangre, sino hermanos en el Espíritu Santo. El presupuesto de este pueblo no es un proceso biológico, sino la resurrección de Jesucristo, es decir, la ruptura y superación de todo lo biológico y natural. La Iglesia, por tanto, no es sólo sucesora del antiguo pueblo de Dios; es un pueblo nuevo y no sólo en el sentido cronológico del antes y después, sino en el sentido de que es una nueva creación sobre la base de la antigua. Este pueblo de Dios creado de nuevo es también la integración del antiguo en su verdadero y pleno sentido. Dahl, en la página 270 de la obra citada, dice: «La conciencia de la antigua Israel estaba históricamente orientada; Israel era el pueblo de JAHVE, porque era el pueblo liberado de Egipto. En el judaísmo tardío la fe histórica en la elección no era determinante ni constitutiva en la misma medida, sobre todo, porque la salvación puramente intramundana de la esclavitud de Egipto no satisfacía ya las necesidades de salvación. Dentro del Nuevo Testamento la Iglesia se convierte en pueblo de Dios gracias también a un suceso histórico—y sólo gracias a él—, pero ese suceso, muerte y resurrección de Cristo no es un suceso de la historia natural o intramundana, sino que significa la irrupción en este mundo del mundo de Dios, totalmente distinto. Por eso

ha perdido sentido para el pueblo la liberación de Egipto; no es más que un modelo, un «typos», que apunta a la nueva salvación. La salvación ha sido elevada a un plano nuevo al que conducen algunas líneas del judaísmo tardío, en cuanto que la transformación de Israel ocurrida en el judaísmo tardío consiste en un cambio desde una magnitud histórica a una magnitud suprahistórica. Pero como el nuevo pueblo de Dios es constituído también por un suceso histórico, la idea neotestamentaria de la Iglesia significa en el nuevo plano una vuelta a la viejotestamentaria.»

3. Cuando esta comunidad en el Espíritu es llamada «pueblo», el nombre no puede tener ni el sentido corriente que tiene la palabra pueblo, ni el que tenía en el Antiguo Testamento; ya que este nuevo pueblo de Dios se compone de hombres que pertenecen a todos los pueblos—entendido aquí el término en sentido histórico-natural—. Es un pueblo de pueblos; en esta afirmación las palabras «pueblo» y «pueblos» tienen significación distinta; la Iglesia es un pueblo creado por el Espíritu de pueblos formados biológicamente e históricamente acuñados. Si se llama pueblo y se entiende y define como pueblo, sólo puede explicarse por su sola relación con el antiguo pueblo de Dios; pero tal relación explica tanto el hecho de su nombre como su sentido. La Iglesia es el verdadero Israel, porque es el Israel en el Espíritu; el antiguo Israel era una sombra anteproyectada; era el Israel «según la carne»; el Israel natural en el sentido de que había sido configurado por Dios en esa su vida natural y también en el sentido de que en su existencia de pueblo debía cumplir funciones trascendentes y preparar el camino al nuevo Israel.

4. La Sagrada Escritura del Nuevo Testamento nos ofrece esa interpretación de la Iglesia de múltiples maneras; en el mismo nombre de Iglesia se vislumbra esa interpretación, como ya dijimos (cfr. § 166 b, I, 1-14). A veces la encontramos en todas las formas del término «pueblo» (*laos*), pero lo decisivo no es el uso de la palabra; la realidad misma llena toda la Sagrada Escritura, sobre todo, las epístolas de San Pablo. Ahora no tenemos más que explicar la autodenominación de la Iglesia como pueblo de Dios y su conciencia de haber recogido la herencia del Antiguo Testamento; no tenemos que explicar la relación del antiguo pueblo de Dios al nuevo.

Todas las epístolas de San Pablo atestiguan la tesis de que la Iglesia tiene conciencia de ser el nuevo pueblo de Dios, aunque la palabra pueblo no aparece en sus escritos con excesiva frecuencia. La representación objetiva de la Iglesia como pueblo de Dios está en el centro de las reflexiones eclesiológicas de San Pablo, sobre todo, en la epístola a los Gálatas y en la primera a los Corintios; pero también en Romanos desempeña un papel decesivo; aparece también en las epístolas pastorales y desaparece en Colosenses. Vamos a estudiar algunos detalles. Los capítulos 3 y 4 de la epístola a los Gálatas demuestran que los convertidos al cristianismo son la verdadera descendencia de Abraham, el verdadero Israel, los verdaderos herederos de las promesas. Según la Sagrada Escritura Dios imputó a Abraham su fe como justicia y le dió la promesa de que en él serían bendecidos todos los pueblos. De esto deduce San Pablo que quienes viven de la fe, y sólo ellos, son los verdaderos hijos de Abraham y no quienes descienden de su sangre *(Gal.* 3, 7; cfr. *Rom.* 4, 11). Estos son la Israel «según la carne» *(I Cor.* 10, 18). Añade todavía otra razón: «Pues a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias como de muchas, *sino de una sola: «Y a tu descendencia, que es Cristo» (Gal.* 3, *16).* Pero los cristianos se han hecho uno con Cristo y por eso son la progenie de Abraham y los herederos de la promesa. La interpretación del hecho de las dos mujeres de Abraham lleva al mismo resultado. La Israel empírica con su Jerusalén visible es la descendencia biológica que nace de la sangre; los cristianos, en cambio, son la descendencia regalada en virtud de la promesa hecha a Abraham. Los cristianos son hijos de Sara, los judíos no conversos son hijos de Agar (*Gál.* 4, 21-31). También en *I Cor.* llama San Pablo a la Iglesia «pueblo de Dios» citando un texto del Antiguo Testamento: «¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos? Pues vosotros sois templo de Dios vivo, según Dios dijo: Yo habitaré y andaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*II Cor.* 6, 16). De modo semejante habla San Pablo en la epístola a los Romanos, sobre todo en 4, 1-25 y 9-11. En el capítulo 11 explica San Pablo que Dios no rechazó a su pueblo, porque no se retractó de sus promesas, pero que había formado una nueva unidad de gentiles y de la parte del pueblo que siguió creyente. El nuevo pueblo está bajo la influencia del Espíritu *(Rom.* 8, 5), el antiguo era «carnal» (*Rom.* 2, 29; 5, 25; cfr. 2, 28; *Eph.* 2, 11). En la epístola a los Filipenses en que desarrolla su dura polémica

contra los judaístas, dice: «...porque la circuncisión somos nosotros, los que servimos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne» (3, 2-4). Como los cristianos son los verdaderos hijos de Abraham les pertenecen también las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento: están escritas para los cristianos que son el verdadero Israel. El antiguo Israel no puede entender sus propias Escrituras *(Rom.* 15, 4; *I Cor.* 9, 10; 10, 11; *II Cor.* 3, 14). En la epístola a Tito dice el Apóstol: «Con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas» *(Tit.* 2, 13-14). También en la epístola a los Hebreos es llamada la Iglesia expresamente nuevo pueblo de Dios *(Hebr.* 4, 9). Refiriéndose a *Jer.* 31, 31-34 dice el autor que en Cristo ha ocurrido la nueva alianza profetizada. La Iglesia puede, pues, aplicarse la palabra de Yavé: «Imprimiré mis leyes en su mente, y en sus corazones las escribiré. Y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» *(Hebr.* 8, 10). Cfr. A. Wickenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (1937), 13-21.

El antiguo pueblo de Dios había sido elegido por Dios y también la pertenencia al nuevo se apoya en la elección de Dios (por ejemplo, *I Thess.* 1, 4; *Rom.* 9-11).

Por mucho que acentúe San Pablo el carácter espiritual del nuevo pueblo de Dios en contraste con la unidad de sangre del antiguo, no dice que el nuevo pueblo de Dios exista sólo en el ámbito de lo invisible; aparece visiblemente en el ámbito de la historia como realidad obrada por el Espíritu y llena de El. Hablaremos sobre este tema en el tercer capítulo de esta sección.

También en los demás escritos neotestamentarios es testificada objetivamente la tesis de que la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios. La encontramos ya en las palabras de Juan Bautista, al hablar a las turbas: «No os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham» *(Mt.* 3, 9). Con estas palabras Juan Bautista hace una dura crítica de la teología sinagogal de la sangre. Indirectamente afirma con decisión el pueblo de Abraham, ya que los hijos, que Dios puede hacer surgir de las piedras, son llamados por él hijos de Abraham, pero a la vez esas palabras expresan que Dios puede empezar una nueva generación que no proceda de Abraham. Aquí vemos dibujarse la diferencia entre el pueblo de Abraham

natural y unido por la sangre, y el pueblo espiritual de Abraham. El nuevo está unido al antiguo y a la vez lo trasciende, lo mismo que el espíritu está unido a la carne y la trasciende. También aparece claro que el pueblo espiritual no es puramente invisible, sino una realidad que está en el ámbito de los sentidos. Jesús recoge lo preparado por Juan y lo continúa. Exige la plena conversión y amenaza que será arrebatado a Israel y dado a otro pueblo todo lo que Dios ha prometido, en caso de que el pueblo no crea en El ni se convierta (por ejemplo, *Mt.* 8, 11; 28, 8; 23, 38; *Mc.* 12, 9; *Lc.* 14, 21). En muchas parábolas se expresa esta amenaza. Al ir siendo cada vez más claro que su pueblo le rechazará, se dibuja cada vez con más precisión la separación del antiguo y nuevo pueblo de Dios. El hecho de que la antigua comunidad rechace a Cristo, fundador y señor de la nueva Alianza, plenipotenciario del Padre (*Mt.* 11, 16-24; *Mc.* 13, 2; *Lc.* 13, 6; 19, 41) no puede ser el fin del pueblo de Dios, porque las promesas de Dios son irrevocables (*Mt.* 5, 13; *Lc.* 12, 32). También la purificación del templo al expulsar a los mercaderes significa un reproche contra las degeneraciones del antiguo pueblo y una alusión a la creación del nuevo. Lo mismo significa la profecía de Jesús de que en tres días reedificará el templo destruído (*Mt.* 26, 61; *Act.* 6, 14). También estas palabras son una mirada a la renovación del pueblo de Dios en el nuevo eón. Pero aunque Cristo ve surgir el nuevo pueblo de Dios y lo quiere, para El existe también el antiguo, porque el nuevo tiene carácter de cumplimiento (*Mc.* 1, 15). En el reino perfecto habrá que sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, patriarcas del antiguo pueblo de Dios (*Mt.* 8, 11; *Lc.* 22, 6; *Mc.* 14, 25). Los varones que fueron padres del antiguo pueblo de Dios lo son también del nuevo, según las palabras de Cristo. Por eso son también los israelitas los primeros invitados a entrar en el nuevo pueblo de Dios (*Mt.* 8, 12; 21, 43; *Lc.* 14, 15; *Mt.* 22, 1).

Así se comprende que para la primitiva comunidad fuera fundamental la idea de ser el pueblo de Dios; de esto dan testimonio amplio los *Hechos de los Apóstoles*. Testimonio especialmente claro es también la primera epístola de San Pedro, que dice lo siguiente: «A El habéis de allegaros como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo.» Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra

angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido.»

Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, es «piedra de tropiezo y roca de escándalo». Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros, que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia. Os ruego, carísimos, que, como peregrinos advenedizos, os abstengáis de los apetitos carnales que combaten contra el alma» (*I Pet.* 2, 4-11). Según este texto la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios; es descrito en expresiones que originariamente se aplicaron al antiguo pueblo de Dios, pero que son apropiadas para describir la Iglesia, porque la Iglesia es el cumplimiento de lo que significa el antiguo pueblo de Dios en pleno y auténtico sentido.

De modo parecido es caracterizada la Iglesia en el Apocalipsis de San Juan. Según el capítulo 18 el ángel que San Juan contempla en la visión grita con voz potente: «Cayó, cayó la gran Babilonia, y quedó convertida en morada de demonios, y guarida de todo espíritu inmundo, y albergue de toda ave inmunda y abominable; porque del vino de la cólera de su fornicación bebieron todas las naciones, y con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los comerciantes de toda la tierra con el poder de su lujo se enriquecieron» (*Apoc.* 18, 1-3). Entonces oyó el vidente otra voz del cielo, que decía: «Sal de ella, pueblo mío, para que no os contaminéis con sus pecados y para que no os alcance parte de sus plagas» (18, 4). En la visión del nuevo cielo y de la tierra nueva oye Juan una voz que dice desde el trono: «He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado» (*Apoc.* 21, 3). En este texto aparece a la vez el carácter escatológico del nuevo pueblo de Dios.

5. Al pueblo pertenece el rey. Dios mismo era el rey del pueblo en el Antiguo Testamento; los reyes terrenos eran representantes suyos y a la vez eran encarnación del pueblo. El bien del rey era

el bien del pueblo; por eso estaba en especial relación con Dios. Era el ungido de Dios *(Ps.* 2, 2; 18, 21; *I Sam.* 26, 9), su hijo *(Ps.* 2, 7: 89, 27; *II Sam.* 7, 4), el elegido de Yavé (*Ps.* 78, 70); 89, 4. 20; *I Sam.* 12, 24; 15, 26; *I Reg.* 8, 16; 10, 9; *Neh.* 13, 26), pero a la vez era el siervo (*II Sam.* 3, 18; 7, 26; *I Reg.* 8, 24. 28. 66). Todos los reyes del viejotestamentario pueblo de Dios son superados por David; mediante él reina Yavé de un modo especial; según *Mt.* 1, 6 *(Act.* 13, 22) es ascendiente y padre de Jesucristo.

Así resulta que Cristo mismo es rey y le corresponde el trono de su padre David *(Mt.* 2, 2; 27, 11. 29. 37; *Mc.* 15, 2. 9. 12. 18. 26: *Lc.* 23, 3. 23; *Jo.* 18, 33. 37. 39; 19, 3. 14. 19. 21). Es rey por ser Mesías. Esta relación se expresa en la denominación de Jesús como rey de Israel *(Mt.* 17, 32; *Mc.* 15, 32; *Jo.* 1, 49; 12, 13). Cuando la Israel carnal rechazó a su Mesías y rey, Cristo se convirtió en rey de la nueva Israel en el espíritu. Las Escrituras neotestamentarias raras veces lo llaman así, pero significan lo mismo con el nombre de Señor, Kyrios; Cristo es el Señor y dominador del nuevo pueblo de Dios fundado por El; es superior a todos los demás señores; es el rey de los reyes y señor de los señores *(I Tim.* 6, 15). Al fin de los tiempos devolverá su reinado a Dios-Padre *(I Cor.* 15, 24). Su dominio sobre el pueblo que le pertenece tendrá carácter de servicio, ya que regala al pueblo que gobierna la verdadera y auténtica vida. El mismo es la vida de su pueblo.

El hecho de que el Padre sea llamado algunas veces rey *(I Tim.* 1, 17; *Mt.* 5, 35; 14, 9; 18, 23; 22, 2. 7. 11. 13) no está en contradicción con el dominio de Cristo sobre el pueblo configurado por El; porque Cristo es rey en cuanto enviado y autorizado del Padre, en cuanto portador del reinado de Dios en la historia.

III. La Iglesia como pueblo de Dios en los Santos Padres

1. La idea del pueblo de Dios fué recogida y continuada en la época posapostólica, sin explicarla ni profundizarla. El Pastor de Hermas ofrece la siguiente imagen: «La Iglesia es la viña de Dios, el pueblo que ha creado y entregado a su siervo» (cfr. V. 2, 2. 6). Sus fieles son los siervos de Dios en tierra extraña (1, 1). El arcángel Miguel tiene el dominio sobre este pueblo; era antiguamente patrono de Israel (cfr. VIII. 3, 3; *Dan.* 10, 13. 21; 12, 1). Se indica también cómo en sucesión ininterrumpida va el camino desde la primera

generación hasta los apóstoles y doctores del mensaje del Hijo de Dios, pasando por los patriarcas y profetas (IX. 15, 4).

También en los Padres apologetas desempeña un papel notable la idea del nuevo pueblo de Dios. Según Justino, mártir, la Revelación se entregó al pueblo de Dios, es decir, al antiguo Israel; pero ahora Israel es la Iglesia *(Diálogo* 123, 6. 9). Dice expresamente: «Nosotros somos el verdadero Israel espiritual, la generación de Judá y Jacob, de Isaac y de Abraham» *(Ibidem* 11, 5). Según él existen dos progenies de Judá y dos pueblos de Jacob: el uno ha nacido de la carne y de la sangre y el otro de la fe y del espíritu (135, 6). El pueblo nacido de la fe y del espíritu es el pueblo de Dios, el pueblo prometido en otro tiempo a Abraham (119, 3. 4), heredero de Dios (123, 6). Cristo es el primogénito y fundador de este pueblo que es nuevo, aunque desciende del antiguo (138, 2). Los cristianos son los herederos de Abraham (25, 1; 26, 1; 119, 5). Las Sagradas Escrituras del judaísmo son ahora propiedad de la Iglesia (29, 2).

Dentro de la misma tradición está San Ireneo y así aparece sobre todo en su obra *Epideixis* y en el libro cuarto de su escrito *Contra las herejías*. Dice, en uno de los pasajes: «Hemos demostrado claramente, y lo haremos con más claridad, que los profetas, los apóstoles y Cristo no conocieron otro Dios y Señor» (lib. 3, 9, 1; lib. 4, 36; 4, 2). La Iglesia es la descendencia de Abraham (lib. 4, 15, 2). Ireneo defendió esta tesis polemizando con la sinagoga más que Justino, mártir.

San Hipólito describe extensamente a la Iglesia como pueblo de Dios (A. Hamel, *Der Kirchenbegriff Hippolyts*, 1929). La voluntad de Dios hace dos llamamientos: a los gentiles y a los padres. El pueblo de la circuncisión es el primer pueblo. Pero en el Antiguo Testamento la luz estaba todavía bajo el celemín. Tenía que romperse el recipiente para que se pudiera difundir el perfume que los santos padres esperaban. Ahora el pueblo de Dios son los cristianos; Jacob es su prototipo. Esaú fué el prototipo de los llamados al principio, pero después rechazados. Vendió su derecho de primogenitura. La Iglesia desciende del desierto, del antiguo pueblo de Dios que peregrinó por el desierto. Pero se ha convertido en conciudadana de Cristo y de los santos.

Orígenes ve en la Iglesia el verdadero Israel: después de la muerte y resurrección de Jesús los hijos de Israel se hicieron numerosos; por eso la Iglesia ensalza al Dios de Israel. Véase sobre el tema a A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel,*

bildender Kunst und Weltgestaltung (1950, 245-265). Artículo *Laos*, en: «Kittels ThWNT» IV, 29-57, de Strathmann.

2. En la teología latina fué introducido el concepto de Iglesia en cuanto pueblo de Dios por San Cipriano, Tertuliano y, sobre todo, por San Agustín (cfr. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Agustinus Lehre von der Kirche*, en: «Munchener Theologische Studien», edit. Fr. X. Seppelt, J. Pascher, Kl. Morsdorf (1954).

Para entender el concepto «pueblo» en la teología latina es útil tener en cuenta el uso profano de la palabra. Basado en el material del *Thesaurus linguae latinae* Ratzinger ha constatado dos concepciones distintas: la originaria del derecho romano y la filosófica del estoicismo griego.

En el primer sentido la palabra «pueblo» significa el pueblo romano al que está ordenada la salvación; a los demás pueblos está ordenada la desgracia. Este concepto de pueblo es religioso; el pueblo es la fuente del derecho; lo que sanciona es santo *(sanctum)*. También significa los estamentos bajos del estado romano *(Senatus populusque romanus)*. Los pueblos no romanos participan de la salvación mediante su pertenencia al pueblo romano.

El plural «pueblos» designa las turbas presentes en una reunión o el pueblo sencillo. También puede designar las distintas ramas o costumbres de un pueblo.

La significación de la palabra pueblo en la filosofía estoica es completamente distinta de la anterior. Para el pensamiento individualista y cosmopolita de los estoicos el pueblo es el portador de la desgracia en este mundo; es un peligro para la filosofía que es la única fuente de salvación. Encontramos este concepto de pueblo en Séneca, por ejemplo, mientras que en Cicerón aún se encuentra el concepto de pueblo propio del derecho político romano.

Frente al gnosticismo, Tertuliano defiende la unidad del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento y la unidad de la historia sagrada contra el teólogo antisemita Marción *(Adversus Marcionem*, I, 21). Largo tiempo tuvieron los judíos, según él, una gracia especial por su justicia y por la fe de sus padres *(Apol.* 21, 4). Dios sólo adoptó a los gentiles cuando los judíos se negaron *(De pudicitia*, 10). Cuando los profetas anunciaron el juicio añadieron que al fin de los tiempos Dios se elegiría adoradores de toda tribu y pueblo y en todo lugar, a quienes regalaría la plenitud de la gracia por su mayor disposición *(Apol.* 21, 6). Los cristianos son este nuevo y

antiquísimo pueblo de Dios (*De carne Christi*, 7. Cfr. *De resurrectione carnis*, 26; *De baptismo*, 15); a pesar de ser nuevo ha superado el viejo, ya que consiguió la gracia de la conversión divina de la que se apartó Israel (*Adv. Jud.* 1).

Así describió Tertuliano la dualidad y unidad de lo antiguo y lo nuevo, de la ley y de la gracia, de la creación y salvación, como él dice; defendió la dualidad contra el judaísmo, que pretende que sólo lo antiguo tiene validez y defendió la unidad contra el gnosticismo ahistórico de Marción con su idea de Dios, deducida en último término de la filosofía griega. Tertuliano ve la diferencia en que el Antiguo Testamento es la letra del Nuevo mientras que éste es el espíritu del Antiguo. Es importante para el Nuevo Testamento el hecho de ser espíritu de tal letra y para el Antiguo es vital el hecho de ser letra portadora de espíritu (cfr. Ratzinger, *o. c.*, 78-81).

La Iglesia puede ser espíritu del Antiguo Testamento, porque está llena del Espíritu Santo; es una comunidad creada por el Espíritu. Tertuliano la llama pueblo, pero no es pueblo en sentido ordinario, sino en el sentido de una comunidad sellada por el Espíritu. Por eso Tertuliano es reservado al aplicar a la Iglesia la denominación de pueblo; sólo es pueblo en cuanto comunidad de cristianos llena del Espíritu Santo. Son pueblos ajenos a ella no los que son distintos por la sangre o por la raza, sino los que no han participado del nuevo nacimiento, que hace a los hombres miembros de este pueblo; en definitiva, son los hombres que viven contra Dios, sean individuos o estén organizados en sociedad, los que son ajenos a ella.

Cristo es el rey del nuevo pueblo de Dios. Su reinado es universal. Mediante el ofrecimiento de su cuerpo da a este pueblo su específica cualidad. El nuevo pueblo de Dios es esencialmente comunidad eucarística. Tertuliano sigue desarrollando su teología hasta un espiritualismo exagerado.

San Cipriano distingue dos conceptos de pueblo según la investigación de Ratzinger. El primero está tomado, según él, del orden comunitario de la liturgia y significa los laicos, que forman unidad con el obispo y participan sólo pasiva o receptivamente en la celebración de la Eucaristía. El segundo está sacado de la Escritura y significa la Iglesia en cuanto pueblo espiritual de los creyentes, que ha sustituído al antiguo pueblo de Dios. También este segundo concepto de pueblo está íntimamente relacionado con la idea de la Eucaristía, porque el pueblo en este sentido logra continuamente su propio ser en la celebración de la Eucaristía. El antiguo pueblo de Dios

fué separado del nuevo cuando dejó de vivir en la justicia y santidad, que le habían caracterizado en otro tiempo como pueblo de Dios. La Iglesia es, pues, la descendiente de Abraham. Abraham es el patriarca del pueblo de los creyentes. Quienes son de la fe son bendecidos junto con el creyente Abraham. Pero los hijos de Abraham en la fe son los gentiles. San Cipriano opina que la bendición de Melquisedec a Abraham prefigura la bendición de los gentiles en el sacrificio de Cristo; en el hecho de que en las bodas de Caná se acabara el vino ve también San Cipriano un símbolo de la infidelidad del pueblo judío, que hasta entonces había sido la viña de Yavé. El milagro de convertir el agua en vino significa, según él, la conversión de los pueblos paganos en pueblo de Dios; el agua es símbolo de los pueblos (*Apoc.* 17, 15) que ahora son llamados por Cristo. Aunque esta nueva situación fué ocasionada por la infidelidad del antiguo pueblo de Dios, fué creada y cumplida por el sacrificio de Cristo. En El creó el Señor el nuevo pueblo, de manera que no puede existir sin Cristo ni Cristo puede existir sin este pueblo. Así acentúa San Cipriano la unidad entre Cristo y el nuevo pueblo de Dios. En la celebración de la Eucaristía es continuamente renovada esa unidad (Ratzinger, 97).

En Optato de Mileve pasa a segundo término la idea del «pueblo de Dios» aplicada a la Iglesia, aunque no desaparece por completo. En primer plano aparece otra idea de pueblo ya existente en San Cipriano: el pueblo como comunidad de laicos. Esta idea se superpone a la que procede del Antiguo Testamento.

Veamos ahora San Agustín; según él, la Iglesia es el pueblo espiritual mientras que el antiguo pueblo de Dios era el pueblo carnal (Ratzinger, 141). La Iglesia es el único pueblo de la progenie de Abraham. San Agustín acentúa aquí la relación con el antiguo pueblo de Dios, pero a la vez la Iglesia es para él Iglesia de todos los pueblos (por ejemplo, *Explicación del Salmo* 75, 10, 47, 2, 56, 13, 85, 14). San Agustín ve garantizadas en la Sagrada Escritura la relación de la Iglesia con el antiguo pueblo de Dios y la extensión de la Iglesia a todos los pueblos; así llega a la conclusión de que la Iglesia de los pueblos es el único pueblo de la progenie de Abraham. La unidad de la Iglesia formada de todos los pueblos es garantizada —según San Agustín—por Cristo, que, según *Gal.* 3, 16, es de la progenie de Abraham. Este pueblo uno y fundado en Cristo es un pueblo espiritual, no en el sentido de que sea invisible, sino en el sentido de que es un pueblo formado por el espíritu de Dios y sellado

por el amor y por la gracia. En la polémica contra los donatistas San Agustín limitó el concepto de verdadero pueblo de Dios a los santos; los pecadores también pertenecen a la Iglesia—pueblo de Dios, pero no en sentido verdadero y propio—. Pero la misión de la Iglesia no es excomulgar a todos los pecadores, porque no es su misión quitarse su cuerpo carnal; eso es cosa del Señor que la resucitará y conducirá a su verdadera figura salvadora (Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933).

También encontramos en San Agustín el uso del concepto de pueblo que Optato de Mileve destacó. Las expresiones «pueblo» y «pueblos» *(populi, plebs)* significan también en él las comunidades particulares. En este sentido usa la palabra para expresar la íntima pertenencia y derecho de ciudadanía a la comunidad eucarística. Pero los distintos *populi* forman la unidad del único *populus*, que es la Iglesia. Todos los que tienen comunidad eucarística con la Iglesia católica pertenecen a este pueblo. Los donatistas, por tanto, no pertenecen a él, según San Agustín, porque han erigido su propio altar contra el altar de la Iglesia católica.

Aquí vemos que el concepto *populus Dei* fluye para San Agustín tanto de la praxis de las celebraciones litúrgicas, como del Antiguo Testamento típicamente entendido (así lo demuestra detalladamente J. Ratzinger, *o. c.*, 159 y sigs.).

La Ciudad de Dios (lib. 2, 7, 14) ofrece una explicación especial. San Agustín explica en este texto que en el Antiguo Testamento el sacerdote entraba sólo en el Sancta sanctorum y el pueblo se quedaba fuera y que Cristo, Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento, entró al resucitar en el misterio del cielo mientras que el pueblo, del que es sacerdote, espera fuera. Por otra parte, San Agustín dice en el mismo texto que con el obispo está también dentro el pueblo y reza con él y rubrica sus palabras con el amén. Este último pensamiento se refiere a la liturgia. Todo el pueblo entra con el obispo en la realidad litúrgica. Pero sólo Cristo ha entrado allí donde es realidad lo simbolizado en la liturgia. La palabra «pueblo» se nos aparece con dos sentidos: en un sentido es el pueblo en cuanto que se distingue del obispo; es, pues, el grupo sometido a un obispo; en otro sentido es toda la Iglesia y abarca al obispo y al pueblo en el primer sentido. La Iglesia es el verdadero pueblo de Dios formado por el Espíritu y prefigurado en el pueblo del Antiguo Testamento. Es evidente que la palabra «pueblo» no tiene aquí el mismo sentido que en el lenguaje ordinario. La Iglesia es la comunidad

visible pero espiritual de los cristianos. En San Agustín la expresión sólo tiene, por tanto, significación analógica.

Este pueblo de Dios está caracterizado, según San Agustín, por su unión con Cristo; a la vez es cuerpo de Cristo. En los próximos parágrafos trataremos este tema. Podemos resumir la doctrina agustiniana de la Iglesia—pueblo de Dios—de la siguiente manera: «La Iglesia es el estado o ciudad del pueblo de Dios, prefigurada en el estado del pueblo hebreo, fundada por Cristo en la fe y liberada por El de la esclavitud de los demonios, edificada sobre el fundamento de la fe para unidad del amor en el cuerpo de Cristo—sacrificio del único Dios verdadero—, enemigo por Cristo de los demonios, fuerza y sabiduría de Dios, que espera fielmente la definitiva purificación y unión para el sacrificio de paz del séptimo día» (Ratzinger, 327).

Vamos a citar textualmente algunos textos de San Agustín; dice en la *Exposición del Salmo* 72 (1-9):

«David era rey de Israel, hijo de Jesé, en una época del Antiguo Testamento en que el Nuevo estaba escondido en él como el fruto en la raíz. Pues si buscas el fruto en la raíz no lo encuentras, y, sin embargo, no encontrarías el fruto en las ramas, si no hubiera salido de las raíces... Y del mismo modo que Cristo, según la carne... estaba escondido en el semen de los patriarcas como en la raíz y en un determinado tiempo tendría que revelarse como un fruto que aparece [porque está escrito: «floreció un retoño de la raíz de Jesé» *(Is.* 9, 1)], también el Nuevo Testamento mismo... En tiempos del Antiguo Testamento, hermanos, las promesas de nuestro Dios eran, por tanto, en aquel pueblo carnal terrestres y temporales. Era prometido un reino terreno, estaba prometida aquella tierra, a la que después, liberados de Egipto, fueron llevados... en la que fué construída también la Jerusalén celestial... Allí empezaron a ser combatidos por sus pecados, conquistados, esclavizados; y finalmente la ciudad misma fué aniquilada. Así eran aquellas promesas, que no duran, pero mediante ellas eran prefiguradas promesas duraderas, de forma que todo aquel tiempo de promesas no fué más que una imagen. Allí, por tanto, fallaron las cosas por las que el pueblo carnal alababa a Dios, el pueblo sobre el que imperaba aquel David, «fallaron los himnos de David», no del Hijo de Dios, sino «del hijo de Jesé» *(Ps.* 72, 1). ¿Fué conducido el pueblo a la tierra prometida, como que fuera una patria duradera para siempre? Si fuera así, no sería imagen, sino la cosa misma. Pero como era una imagen, aquel pueblo fué conducido a algo temporal. Y si era una imagen tenía que «fallar» y justamente en su fracaso se vió forzado a buscar lo que no falla.»

En el *Sermón 4* dice el Padre de la Iglesia:

«Dos Testamentos hay en la Ley: viejo el uno y el otro nuevo. El viejo encierra promesas temporales, pero significaciones espirituales. Observe vuestro amor: si fué prometida a los judíos la tierra amada, la tierra amada significaba algo espiritual; si fué prometida a los judíos la pacífica ciudad

de Jerusalén, el nombre de la ciudad de Jerusalén tiene un significado más profundo; si a los judíos les fué dada la circuncisión, significa cierta circuncisión espiritual; si se dijo a los judíos que observaran como sábado uno de los siete días, el sábado significa un descanso espiritual que no conoce noche. Pues también en la obra de los siete días del Génesis se dijo de cada día: «y anocheció», sólo del séptimo día no se dijo que anocheciera. Por el séptimo día que no conoce noche se nos da a entender el eterno descanso en que no hay puesta de sol. Y si a los judíos les fueron dados sacrificios carnales, por los diversos animales sacrificados se simbolizan todas las formas de sacrificio espiritual.

»Aquellos, pues, que lo entendieron como que les hubiera sido regalado un valioso bien presente, y que nada futuro buscaron en él ni supieron interpretar espiritualmente, lo que era carnal... pertenecen al Antiguo Testamento. Pues el Antiguo Testamento es una promesa simbólica, el Nuevo es la promesa espiritualmente entendida. Aquella Jerusalén, que estuvo en la tierra, perteneció sin duda al Antiguo Testamento, pero tenía una relación simbólica con la Jerusalén celestial y en ese sentido pertenece al Nuevo Testamento. La circuncisión del corazón pertenece al Nuevo. Según el Antiguo Testamento el pueblo fué liberado de los egipcios, según el Nuevo del diablo. Los egipcios y el Faraón persiguieron a los judíos; al pueblo cristiano le persiguen sus pecados y el demonio, príncipe de los pecados. Pero como los egipcios persiguieron hasta el mar, los pecados persiguen hasta el bautismo.»

Oye de boca del apóstol cómo están referidos a nosotros todos esos símbolos: «Quisiera, hermanos, que supiérais que todos nuestros padres estuvieron bajo la nube.» Si estaban bajo la nube, estaban bajo las tinieblas. ¿Qué significa «estaban bajo las tinieblas»? No entendieron espiritualmente lo que se hacía con ellos carnalmente. Y todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados en Moisés y todos comieron el mismo manjar espiritual.» Pues les fué dado el maná en el desierto, lo mismo que a nosotros se nos dió la dulcedumbre de las Escrituras, para que resistiéramos en este desierto de la vida humana. Cuál es el maná que los cristianos reciben lo saben aquellos a quienes dice el salmo: «Gustad y ved cuán suave es el Señor» *(Ps.* 33, 9). «Y todos, se dice, comieron del mismo manjar espiritual.» ¿Qué significa «del mismo»? Del que significa lo mismo. «Y todos bebieron de la misma bebida espiritual.» Observad cómo da la interpretación en un punto, mientras que en los demás la ha callado: «pues bebieron de la roca espiritual, que les siguió: pero la roca era Cristo. Y esto ocurrió simbólicamente por nosotros» *(1 Cor.* 10, 1-6). En ellos se realizaba, pero estaba a nosotros espiritualmente referido: porque ocurrió carnalmente para ellos, pero a nosotros nos fué espiritualmente significado. Quienes lo mantuvieron carnalmente, pertenecen, por tanto, al Antiguo Testamento.

Considerad ahora al senescente Isaac. ¿Qué papel desempeñaba Isaac cuando manda buscar a su primogénito para bendecirlo? Envejecía... En su vejez veo yo significado el Antiguo Testamento. Como aquellos que se encontraban bajo la nube no entendieron estas cosas antiguas, se dice que los ojos de Isaac se habían oscurecido... ¿Y qué, hermanos? Sin embargo quiere bendecir a su primogénito Esaú. La madre amaba al más joven; el padre al mayor, por ser primogénito: era igual de justo con los dos, pero

amaba más al primogénito. Quiere bendecir, pues, al mayor, porque el Antiguo Testamento dirigía primariamente sus promesas al pueblo de los judíos. Con sus promesas se dirige sólo a los judíos: a ellos parece prometer, a ellos les ofrece todo. Fueron llamados de Egipto, liberados de los enemigos, conducidos a través del mar, alimentados con maná; recibieron la alianza, recibieron la ley, recibieron las promesas, recibieron hasta la tierra de las promesas. No es de admirar que quisiera bendecir al primer hijo; pero bajo la figura del mayor es bendecido el menor. Pues la madre desempeña el papel de la Iglesia. Y la Iglesia, hermanos, no puede limitar ese papel a los santos que vivieron después de la venida y nacimiento del Señor, sino que todos los que en cualquier tiempo fueron santos pertenecen a la Iglesia. Pues no es cierto que Abraham no pertenezca a nosotros, porque vivió antes de que Cristo naciera de la Virgen, mientras que nosotros tanto tiempo después, después de la Pasión de Cristo, nos hicimos cristianos. El apóstol dice que nosotros somos hijos de Abraham porque imitamos la fe de Abraham. ¿Nosotros que por imitarle somos admitidos en la Iglesia queremos excluirle a él de la Iglesia? Ahora bien, esta Iglesia es significada en Rebeca, esposa de Isaac: esta Iglesia estaba también en los santos profetas que entendieron el Antiguo Testamento, porque aquellas profecías dijeron algo espiritual. Y por eso espiritual pertenecen los espirituales al hijo más joven: pues primero viene lo carnal, después lo espiritual... Nadie se hace espiritual que antes no haya sido carnal. Pero si permanece en la prudencia de la carne, siempre será Esaú; pero si se hace espiritual, se hace el hijo más joven. Pero el más joven se hace mayor: pues aquél tiene primacía por la edad y éste según la virtud. Pues cuando Jacob había cocido el plato de lentejas, Esaú deseó comerlas, antes de recibir la bendición; y aquél le dijo: «Dame los derechos de primogenitura y yo te daré el plato de lentejas que he cocido.» Y vendió los derechos de la primogenitura al más joven; aquél tuvo el placer terreno por ello, y éste la eterna primacía...

Hay un pueblo de los cristianos. Pero dentro del pueblo cristiano mismo tienen la primacía los que pertenecen a Jacob: quienes viven, en cambio, carnalmente, creen, esperan y aman carnalmente, pertenecerán siempre al Antiguo Testamento y no al Nuevo, tendrán la suerte de Esaú, no la bendición de Jacob.

Observe esto vuestra santidad. El anciano Isaac quiso, pues, bendecir al hijo mayor con los ojos en tinieblas, porque el Antiguo Testamento estaba dirigido a los judíos. Porque ellos mismos no entendieron la Antigua Alianza se dice que sus ojos estaban a oscuras. El habló, como he dicho, al mayor, pero fué el menor quien recibió la bendición. Pues aquella madre, que reconocemos presente en todos los santos, la Iglesia, que extendió la promesa, aconsejó al más joven... ir a buscar entre el cercano rebaño dos cabritos; ella, la madre, los prepararía como al padre le gustaban, «y le puso las pieles de los cabritos alrededor de las manos y alrededor del desnudo cuello» y le vistió una túnica de Esaú, y así el padre bendijo al hijo joven en ausencia del mayor.

El hecho de que el joven sea bendecido bajo la apariencia del mayor significa que bajo las parábolas del Antiguo Testamento, prometido al pueblo de los judíos, la bendición espiritual llegó hasta el pueblo de los cristianos... Pero la bendición no habría llegado hasta nosotros, si nosotros,

purificados ya de los pecados por el parturiento renacimiento, no soportáramos con paciencia los pecados de los demás. Pues la madre trajo dos hijos al mundo. Observa, hermano: dió a luz al uno peludo, al otro fino. Los cabellos significan el pecado y la finura significa dulzura, libertad de pecados. Ambos hijos son bendecidos, porque la Iglesia bendice a ambos. Lo mismo que Rebeca dió a luz a los dos, los dos nacen del seno de la Iglesia, el uno peludo, el otro fino... Pues hay hombres que incluso después del bautismo no quieren dejar sus pecados, sino seguir haciendo lo que antes hacían... He ahí al peludo Esaú.

¿Qué se dice de Esaú? «Era un cazador vagabundo; Jacob, en cambio, se quedaba sin malicia en casa» *(Gén.* 25, 27)... ¿Pero por qué se dice después «entró con astucia y robó la bendición»? Consideremos qué significa la astucia y veamos qué tiene que hacer Jacob. Lleva los pecados ajenos; los lleva con paciencia, aunque son ajenos; pues esto significa llevar la piel de los cabritos: lleva pacientemente lo extraño que no le pertenece como propio. Y así imitan a Jacob todos los que soportan pecados ajenos por amor a la unidad de la Iglesia. Pues también el mismo Jacob está en Cristo: Cristo está en la generación de Abraham. Escrito está: «...en tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos» *(Gén.* 22, 18). Nuestro Señor Jesucristo que no cometió pecado alguno llevó los pecados ajenos ¿y cómo va a negarse a llevar pecados ajenos aquel a quien le fueron perdonados los propios? Jacob se dirige, pues, a Cristo, al llevar los pecados ajenos, pues eso son las pieles de cabrito. ¿Y qué significa la astucia?

Esaú llega al anochecer y lleva lo que el padre pedía: y encuentra a su hermano bendecido en lugar de él y él mismo se queda sin bendición alguna. Mientras que los dos varones significan los dos pueblos, la única bendición significa la unidad de la Iglesia. Pues son dos pueblos y a la vez Jacob recibe en sí a los dos. Pero de otro modo simbolizan los dos pueblos su pertenencia a Jacob. Cuando nuestro Señor Jesucristo, que había venido a los judíos y gentiles, fué despreciado por los judíos que pertenecían al hijo mayor, eligió a algunos que pertenecían al hijo más joven, que habían empezado a ver y considerar espiritualmente las promesas del Señor, que no anhelaban carnalmente la ciudad deseada, sino que anhelaban aquel estado espiritual en que nadie es dado a luz carnalmente... Al empezar a anhelar eso empezaron a pertenecer a Jacob, quien entre ellos siempre creyó en Cristo, y así nació un rebaño del Señor en Judea misma. ¿Pero qué dice el Señor de su rebaño? «Tengo otras ovejas que no están en este redil: Voy a traerlas y entonces habrá un solo rebaño y un solo pastor» *(Io.* 10, 16). ¿Qué otras ovejas posee el Señor Jesucristo, sino los paganos? Los dos pueblos que venían de distintas direcciones, son también simbolizados por dos muros. Pues la Iglesia de los judíos viene de la circuncisión; la Iglesia de los gentiles viene del prepucio: viniendo de distintas direcciones, se reúnen en una sola casa. Por eso el Señor es llamado piedra angular; así se dice en el Salmo: «...pues la piedra que rechazaron los constructores se convirtió en piedra angular» *(Ps.* 117, 22); y también el Apóstol dice: «siendo Jesucristo la piedra angular» *(Eph.* 2, 20). Los dos cabritos son, por tanto, lo mismo que los dos rediles o los dos muros; son también los dos ciegos que estaban sentados a la orilla del ca-

mino *(Mt.* 20, 30); son también los dos barquitos en que fueron echados los peces *(Lc.* 5, 7). En muchos lugares de la Escritura se habla de los dos pueblos, pero en Jacob se hacen uno... Pero la bendición no habría pasado a él si no hubiera llevado los pecados que él no cometió.

¿Por qué se dice, pues, «vino con malicia y robó la bendición»? Porque ocurrió simbólicamente lo que allí ocurrió, se dijo: vino con malicia. Pues Isaac no habría dado su bendición a un engañador; le hubiera echado la justa maldición. No era una auténtica mentira, porque no mintió cuando dijo: «soy tu primogénito Esaú», porque ya se había puesto de acuerdo con su hermano y éste le había vendido los derechos de primogenitura. Hizo valer ante el padre lo que había comprado a su hermano: lo que éste perdió pasó a él...

Y cuando Isaac lo supo en secreto, confirmó su bendición y dijo a su hijo Esaú: «¿Qué voy a hacerte?» Y el hijo respondió: «Bendíceme también, padre, pues no tienes una sola bendición» *(Gén.* 27, 37-38). Pero Isaac sólo conocía una. ¿Por qué una sola? El Espíritu Santo me asista, para que pueda decirlo y vosotros entenderlo. Consideremos las dos bendiciones: la que recibió Jacob y la que recibió Esaú. Isaac habló a Jacob: «¿Eres mi hijo Esaú?» Jacob contestó: «Yo soy...» Y él olió el perfume de su vestido y le bendijo diciendo: «Mira, el olor de mi hijo es como el olor de un campo sembrado, que el Señor bendice.» Olió el perfume de la túnica y habla del olor de un campo sembrado. Comprende a Cristo en el último misterio y a la Iglesia como túnica de Cristo.

Observe vuestra santidad de cuántos modos es llamada una cosa única, a saber, la Iglesia. La designaban los dos cabritos y ahora la designa esta túnica. Y porque la misma cosa es designada de muchos modos, todo es símbolo aquí, nada es la esencia misma. Un cordero no puede ser león, pero nuestro Señor Jesucristo puede ser cordero y león a la vez, pero no en esencia, sino en parábola. Tampoco los cabritos son una túnica, pero la Iglesia, que no puede ser en esencia ni túnica ni cabrito, puede ser ambas cosas en parábola, y puede ser todo lo que quiera decirse de ella.

Este campo labrado es la Iglesia. ¿Cómo lo demostramos? Oye cómo dice el Apóstol: «Vosotros sois el sembrado de Dios; vosotros sois el solar para construir de Dios» *(1 Cor.* 3, 9). Este campo sembrado transpira a través de la túnica del hijo; pero ese campo no es nada por sí mismo, por eso se añade: «que el Señor bendice». «Dóte Dios el rocío del cielo y la grosura de la tierra, / y abundancia de trigo y mosto. / Sírvante pueblos / y prostérnense ante ti naciones; / Sé, Señor, de tus hermanos / y póstrense ante ti los hijos de tu madre. / Maldito quien te maldiga / y bendito quien te bendiga.» Esta es la bendición de Jacob. Si Esaú no hubiera sido bendecido, no habría ningún problema; pero también éste fué bendecido, no con la misma bendición y sin embargo tampoco con una completamente distinta... «Esaú dijo a su padre: sin embargo, bendíceme a mí también. Y lloró en voz alta.» Es decir, le obligó. Una gran cosa, un gran misterio hay aquí; ojalá lo comprendamos: bendice obligado y sin embargo bendice, y lo que bendice fué hecho de verdad, aunque es una bendición forzada. Consideremos la bendición misma y luego la bendición obligada...

Dice a Esaú: «en la grosura de la tierra será tu morada y bajo el rocío que baja de los cielos». *

Esto lo prometió también a aquél..., es, por tanto, común a Jacob y a Esaú. ¿Qué es lo propio de Jacob? «Sírvante pueblos.» ¿Qué es lo propio de Jacob? «Y prostérnense ante ti los hijos de tu madre. / Maldito quien te maldiga / y bendito quien te bendiga.» Pero también Esaú tiene algo especial que no fué dicho a Jacob: «Y vivirás de tu espada y servirás a tu hermano.» Pero para no negar la libre voluntad, añade: «...mas cuando te revuelvas romperás su yugo sobre tu cuello» *(Gén.* 27, 39-40). Serás libre, si quieres, de convertirte: entonces ya no seréis dos, sino uno: Jacob. La semejanza crea lo uno; la desemejanza crea lo diverso.

En la Iglesia hay malos que pertenecen a Esaú: pues también ellos son hijos de Rebeca, hijos de la madre Iglesia y, aun cuando obstinados tercamente en los pecados carnales, nacidos de su seno. Por eso participan del rocío del cielo y de la grosura de la tierra: del rocío celeste de todas las Escrituras, de todas las palabras divinas: de la fecundidad terrestre de todos los sacramentos, pues el sacramento visible pertenece a la tierra. Todo esto es común en la Iglesia a los buenos y malos... Sin distinción llueve el Señor sobre el grano y la cizaña; pero sobre el grano llueve para el granero, sobre la cizaña para el fuego; y sin embargo es una y la misma lluvia. Todo lo riega la palabra de Dios. El está mirando en cada caso qué raíz tiene; en cada caso está mirando a dónde va la lluvia; si va donde hay cizaña, ¿hay que acusar a la lluvia de Dios? Antes de llegar a la raíz esta lluvia es suave; suave es la palabra de Dios antes de llegar a los corazones malos y estos convierten en malicia la lluvia de Dios...

Mientras que esto pertenece a los dos, «todos los pueblos» pertenecen únicamente al espiritual, porque sólo éste pertenece a la Iglesia que llena la tierra... Sólo a Jacob le fué concedido que le sirvan todos los pueblos; pues los carnales de la Iglesia que llena la tierra sirven únicamente a los espirituales. ¿Por qué? Porque los espirituales progresan por ellos: aunque ellos lo hagan contra su voluntad, el trato con los carnales favorece a los espirituales, pues crecen con este trato y son coronados por su perseverancia.

¿Quiénes son, pues, los que se separan, sino aquellos de quienes se dijo «De tu espada vivirás»? Quienes se separan llevan la espada de la separación y perecerán por su espada y vivirán de su espada... Vosotros sabéis cuántas partes produce la escisión de Donato; y no se esconderá a vuestra santidad que quien a hierro mata, a hierro muere. A Esaú se le dijo: «Y vivirás de tu espada.» Pero a él pertenecen también quienes permanecen dentro de la Iglesia y sin embargo viven como que estuvieran fuera. Pues quien busca su propio honor en la Iglesia, pertenece a ellos; quien dentro de la Iglesia lucha por su bienestar mundano pertenece a la cizaña; sólo falta el viento que lo borra de la era: en pocas palabras, falta la tentación, porque si no sería barrido de la era. Se ve cuán dispuestos están para salir, cuando la Iglesia les manda lo más mínimo. Cómo se reú-

---

* Nácar-Colunga traduce: «Mira, fuera de la grosura de la tierra será tu morada / y fuera del rocío que baja de los cielos», con lo que no tendrían sentido las consideraciones de San Agustín. Por eso damos la traducción del texto agustiniano. *(Nota del traductor.)*

nen fuera un rebaño y no quieren perder su puesto dominante. Cómo tienen que tener gente bajo su mando y no puden abandonar las multitudes a la unidad de la Iglesia. Cómo tratan de mantener sus propias ovejas, que no compraron con su sangre y que son tan baratas para ellos porque no las adquirieron justamente... Atended a ellos en toda la Iglesia, observadlos, a los que están dentro y a los que en la primera ocasión volaron de la era e intentaron arrastrar consigo al grano; pero el verdadero trigo granado resiste las granzas y permanece hasta el fin en la era, hasta que aparece el último bieldo: del mismo modo que Jacob soportó los pecados ajenos en las pieles y mereció recibir la bendición del padre» [trad. del latín al alemán por Balthasar, *o. c.*, 75-83].

En la época postaugustiniana la imagen del pueblo de Dios aplicada a la Iglesia fué pasando poco a poco a segundo plano, aunque no fué olvidada del todo. Cfr. Ph. Vielhauer, *Oikodome* (Disertación doctoral, Heidelberg, 1939). Th. Schneider (K. H. Schelkle), artículo *Bauen*, en «Reallexikon fuer Antike und Christentum», edit. por Th. Klauser (1950), 1265-1278; Ratzinger, *o. c.*, 252-254.

IV. La Iglesia, ciudad y casa de Dios

En estrecha relación con la idea del pueblo de Dios está la concepción de la Iglesia como ciudad y casa de Dios.

a) Doctrina de la Sagrada Escritura

1. La Iglesia es llamada templo o casa de Dios o casa espiritual *(Hebr.* 3, 1-6; *I Pet.* 2, 5; 4, 17; *I Tim.* 3, 15). El texto de la epístola a los hebreos que compara la comunidad y la casa de Dios dice: «Vosotros, pues, hermanos santos, que participáis de la vocación celeste, considerad al apóstol y pontífice de nuestra confesión, Jesús; fiel al que le hizo, como lo fué Moisés en toda su casa. Y es tenido por digno de tanta mayor gloria que Moisés, cuanto mayor que la gloria de la casa es la del que la fabricó. Pues toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todas las cosas es Dios. Y Moisés fué fiel en toda su casa, como ministro que había de dar testimonio de todo lo que se había de decir; pero Cristo está como Hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza» *(Hebr.* 3, 1-6).

Según este texto, Cristo-Hijo es el constructor y señor de la casa, de la comunidad de Dios. Debemos gloriarnos de formar esta comunidad. A la base de esta denominación de la Iglesia está la idea de que casa es lo mismo que rama, estirpe, generación, familia. La casa de piedra es un símbolo de la comunidad llena de Cristo. El concepto «casa» tiene, por tanto, a la vez un sentido sociológico y otro teológico. La idea de que la Iglesia es la casa de Dios ha surgido evidentemente de la idea de la Iglesia-templo de Dios *(1 Cor*, 3, 16; 6, 19). Esta última expresión caracteriza a la Iglesia como la comunidad en que Dios está presente y operante, y a la vez como la comunidad en que se ofrece a Dios el sacrificio que Cristo cumplió en la Cruz. La expresión «templo» y la expresión «casa» espiritual son el contraconcepto del templo de piedra de Jerusalén y de los santuarios de los gentiles. El desgarrarse del velo del templo es una expresión simbólica de este hecho.

En la *Epístola a los Efesios* la Iglesia es descrita como casa de Dios con la siguiente formulación: «Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y a los de cerca. Pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular del mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» *(Eph.* 2, 17-21). A. Schlier *(Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsaetze und Vortraege* (1925), 176) da la siguiente interpretación del texto: «Pero la Iglesia es también la edificación celestial (2, 20) y la habitación y el santo templo de Dios (2, 21). Es claro que en la comunidad primitiva surgió inmediatamente la idea del culto que ahora se celebraba en la Iglesia y no en Jerusalén; desde aquí a la idea del pueblo sacerdotal de los cristianos no estaba lejos. En 2, 19 está también mentada la idea de la casa de Dios, ya que los gentiles convertidos son llamados domésticos de Dios. Esta idea despierta el pensamiento de la *familia Dei* y conduce a la concepción de que los miembros de la Iglesia son hermanos y hermanas. Pero en el mismo contexto aparece más clara la idea de la *polis* celeste. La Iglesia y no Israel es ahora la ciudad celestial; los miembros de la Iglesia forman la ciudadanía celestial. Los gentiles convertidos son conciudadanos de los santos y no son lo que antes de convertirse eran respecto a Israel:

extranjeros y advenedizos. Por supuesto, los ciudadanos del cielo forman la Iglesia en la tierra política y jurídicamente. En la yuxtaposición de los distintos ideogramas de la Iglesia que mientan todos a la misma Iglesia, se adivina ya la indisoluble convivencia y la comunión de la Iglesia del amor y del derecho».

En la primera epístola de San Pedro encontramos la misma denominación de la Iglesia *(1 Pet.* 2, 3-8). El concepto de Iglesia-casa de Dios está en estrecha relación con las amenazas de juicio *(1 Pet.* 4, 17). Dice: «Porque ha llegado el tiempo de que comience el juicio por la casa de Dios», que es la Iglesia. San Pablo escribe a su discípulo Timoteo: «Para que, si tardo, veas por aquí cómo te conviene conducirte en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad» *(1 Tim.* 3, 15). Evidentemente es antigua tradición la idea de que la Iglesia es casa de Dios, es decir, una generación de hombres que pertenece a Dios y está formada y configurada por Dios. La afirmación de que la Iglesia es una fortaleza de la verdad expresa el hecho de que es la portadora de la revelación y de que el espíritu de Dios habita en ella.

2. La denominación de la Iglesia como ciudad de Dios tiene una estructuración concreta en la designación «Jerusalén espiritual». San Pablo la llama Jerusalén de arriba *(Gál.* 4, 26). Este nombre significa que la Iglesia es una realidad fundada por el cielo y perteneciente al cielo. Este carácter de la Iglesia sólo se revelará en el futuro. Según *Apoc.* 21, 9-27, al fin de los tiempos esta nueva Jerusalén descenderá de los cielos, es decir, Dios revelará esta realidad escondida de la Iglesia. Está escondida, pero ya presente, y según la *Epístola a los Hebreos*, los miembros de la Iglesia participan de ella. *Hebr.* 12, 22-24, dice: «Pero vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miradas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos que están escritos en los cielos, y a Dios, juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel.»

El fondo de esta descripción de la Iglesia es la idea viejotestamentaria de que Jerusalén era la ciudad mesiánica. Según los profetas y los salmos, Sión será la residencia del rey mesiánico *(Isaías,* 2, 2, sigs.; 60, 1-3; 66, 18-20; *Miq.* 4, 1-3; *Jer.* 3, 17; *Zac.* 8, 20-22;

14, 16-19; *Tob.* 13, 14; *Ps.* 2, 6; 1, 10, 2). Hacia allí afluirán los pueblos para adorar a Dios (*Is.* 60, 5, 11; 61, 6; *Ag.* 2, 7). La descripción profética de la ciudad demuestra hasta qué punto fué entendida la Jerusalén mesiánica como comunidad del nuevo pueblo de Dios fundada por Jesucristo y en su estado de plenitud. La ciudad tiene sobreabundancia de oro y plata (*Is.* 60, 17); las puertas son de zafiro; sus plazas, calles y muros son de piedras preciosas (*Is.* 54, 11; *Tob.* 13, 21); no tiene ni sol ni luna, porque Dios mismo es su luz (*Is.* 60, 19); Dios mismo habitará en ella y no será necesaria el arca de la alianza (*Is.* 4, 5; *Jer.* 3, 16). Todos sus habitantes son justos y hacen vida de alegría (*Joel* 4, 17, 20; *Is.* 35, 10; 60, 21). Con esta descripción de la Jerusalén mesiánica concuerda ampliamente la que hace San Juan en el *Apocalipsis*.

El valor cognoscitivo del símbolo de la ciudad está tanto en la seguridad y plenitud que la ciudad ofrece como en la unidad y pluriformidad.

Respecto al símbolo de la casa y el templo, dice Romano Guardini: «Las piedras son unidades insertadas en el edificio más vasto. Podemos añadir lo siguiente: las piedras no son yuxtapuestas al azar, sino que son colocadas conforme al plan de conjunto del arquitecto, según el cual cada unidad es un elemento del todo. Este poder unificador es de nuevo el Cristo místico, sabiduría, belleza, armonía y energía vivientes. También puede asignársele con respecto a las piedras un papel parecido al de la cabeza con respecto a los miembros, en cuyo caso es la piedra angular o la clave unificadora, o bien los cimientos, fundamento de todo» (Romano Guardini, *El Señor*, vol. 2, pág. 279. 1954).

b) La Liturgia

En la Liturgia la Iglesia es comparada a una casa y a una ciudad. Las oraciones con motivo de la primera piedra y consagración de un templo sólo se entienden si el templo—construcción de piedra—es símbolo de la Iglesia, construcción de hombres vivos. En el centro de la bendición de un templo está la consagración del altar. El altar es Cristo, como se dice al ordenar un subdiácono. El altar pertenece a la esencia del templo; que se constituye en tal por la ordenación de todas sus piedras al altar. Del altar parte toda la santificación del templo. En Cristo vivo fundamento y piedra angu-

lar, se junta en unidad toda la construcción de la Iglesia; de El procede toda vida sobrenatural. Los cristianos forman la Iglesia como las piedras forman el templo.

La Iglesia es la ciudad celestial sobre la tierra; todavía está en construcción. «De los montes son arrancadas piedras por las manos de quien predica la verdad y son labradas, para ser ajustadas en ese edificio de eternidad. Todavía hay muchas piedras en las manos del arquitecto. Ojalá no caigan de ellas, para que sirvan perfectamente para construir este santo templo.» «Nosotros mismos somos la casa de Dios. En esta vida somos edificados como casa de Dios para ser consagrados al fin de ella como casa de Dios. La casa y su construcción cuestan mucho trabajo, pero la consagración da alegría y júbilo. Lo que ocurrió aquí cuando se construyó el edificio, ocurre ahora cuando en él se reúnen los cristianos. Pues con los comienzos de la fe ocurre como con el cortar madera en el bosque o sacar piedra de los montes. Cuando los neófitos son instruídos, bautizados y formados, ocurre como cuando la piedra o la madera son labradas y alisadas en manos de los albañiles o carpinteros. Pero *sólo hacen una casa cuando son juntados en unidad por el* amor» (San Agustín, *Explicación del salmo* 121, 4; *Sermón* 136, 1; el primer texto está en el «Breviario Romano» como Lectio 5 y 6 del segundo día de la semana de la Consagración del templo). En el Himno de la fiesta de la Consagración de un templo, la Iglesia es ensalzada como ciudad de la paz bienaventurada, «que está edificada en el cielo de piedras vivas. / Sus calles y sus murallas / están construídas del oro más puro. / Perlas brillan sobre las puertas / cuando las puertas están abiertas; / por la fuerza de los méritos / entra en ella y por ella / quien por el nombre de Cristo / padeció en este mundo. / A golpes de dolor fué labrada cada piedra; / por la mano del sabio maestro / fué ajustada a su lugar; / en el santo edificio están ordenadas / en continua armonía. / Piedra angular del cimiento / es Cristo... Todos sus ciudadanos amados y bendecidos por Dios / llenos de jubilosas melodías / llenos de alegres cánticos / ensalzan con himnos incansables a Dios uno y trino.» La Iglesia es descrita como ciudad celestial sobre la tierra. Su gloria está escondida, pero existe. El Señor habita en ella; es su fundamento y consistencia. Ella, por tanto, es el lugar de la alegría y de la salvación. Cfr. A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung der Kirche in ihrer Liturgie*, en: «Mysterium. Gesammelte Aufsaetze Laacher Moenche», 1926, 81-85.

c) *Los Santos Padres*

1. Los Santos Padres usan frecuentemente la imagen de la construcción; la encontramos en Bernabé, Ignacio, Policarpo, el Pastor de Hermas, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes. Según Orígenes el arquitecto de la Iglesia es Jesucristo; como verdadero Noé construye un arca espiritual; como verdadero Isaac no construye una tienda pasajera, sino que erige la sólida casa de su Iglesia que descansa sobre siete columnas y es soportada por un fundamento de piedras que es él mismo; como verdadero Salomón erige en la Jerusalén celestial un templo de Dios de piedras vivas. La Iglesia es construída, sobre todo, por su Escritura y por su interpretación espiritual. Los Santos Padres interpretan muchas veces esta construcción como obra salvadora de Dios que ocurre por medio de la Iglesia.

Los Padres occidentales—sobre todo Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Hilario, Paulino de Nola, León Magno, Arnobio y Gregorio Magno—, ofrecen una simbólica de la construcción aplicada a la Iglesia y ampliamente elaborada. Cristo es llamado constructor, fundamento o piedra clave de la casa espiritual. El junta en unidad los muros, es decir, los distintos pueblos. Cfr. Ambrosio, *De spiritu sancto* 8, 102, 110; Jerónimo, *Explicación de la «Epístola a los Efesios»* 2, 19; Hilario, *Explicación del salmo* 26, 8; León Magno, *Sermón* 83, 1). En San Agustín encontramos el análisis más detallado. Usa las palabras construcción y casa la mayoría de las veces como interpretación del templo pagano y viejotestamentario. Fué el primero que con ocasión de la dedicación de un templo (especialmente, *Sermón* 336, 8) hizo una detallada interpretación simbólica del templo de piedra, describiendo el templo espiritual como comunidad de los cristianos. Los cristianos son las piedras arrancadas por manos de quienes predican la verdad salvadora. Mediante la catequesis y el bautismo reciben la forma conveniente para la construcción; se convierten en piedras vivas arrancadas por la fe, aseguradas por la esperanza y reunidas por la caridad (*Sermón* 336, 1; *Sermón* 337, 1; *Explicación del salmo* 121, 3). La caridad es el cemento que une entre sí las piedras de los creyentes. La construcción se acaba al terminar este eón; entonces ocurrirá la consagración. La construcción cuesta trabajo y dolor, pero su terminación dará alegría. La construcción no crece de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia

abajo (*Sermón* 337, 4; 337, 2; 336, 1). Según Ratzinger la expresión «casa» designa un grado de comunidad inferior al que designan las expresiones estado o ciudad. Significa a la vez la habitación de Dios y el lugar del sacrificio de los creyentes y, además, su viva comunidad en cuanto sacrificio viviente en Cristo.

Citemos algunos textos: «Dios es grande en Sión» (*Ps.* 98, 7). Pero como es conocido que Sión es la ciudad de Dios, ¿cuál podría ser la ciudad de Dios, sino la Iglesia santa? Los hombres que se aman entre sí y aman a Dios, que habita en ellos, son los que forman la ciudad de Dios. Si un Estado es configurado por las leyes, la ley de la casa de Dios es el amor y el amor es Dios. Pues claramente está escrito: «Dios es el amor» (*I Jo.* 4, 8). Por tanto, quien está lleno de amor, está lleno de Dios, y muchos llenos de amor forman la ciudad de Dios. Esta ciudad de Dios es llamada Sión. Por tanto, Sión es la Iglesia. En ella «es grande Dios. Si estás en ella, Dios no estará fuera de ti» [*Explicación del salmo* 98, 4; PL 37, 1260 y s.].

«Un himno para la consagración de la casa.» Ahora es construída la casa, es decir, la Iglesia, después será consagrada. El día de la consagración aparecerá la gloria del pueblo de Dios, que ahora está escondida... Cuando vuelva nuestro Señor Jesucristo será la consagración... Será verdad esta llamada al pueblo de Dios, ahora oprimido por tantas tentaciones, escándalos, persecuciones, angustias. Quien no progresa no siente este tormento en la Iglesia, porque cree que está en paz. Pero que empiece a progresar y verá en qué apuros está; pues cuando la semilla creció y dió fruto, apareció la cizaña...

Sin embargo, hermanos, hasta el día de la consagración del templo, tengamos a la vista que nuestra Cabeza ya ha sido consagrada; la consagración de la casa ya se ha hecho en la Cabeza y también la consagración de la piedra fundacional. La cabeza está arriba, la piedra fundacional abajo, tal vez nos hayamos expresado mal... Pero no creo que erremos. Entienda vuestra santidad lo que quiero decir, tal vez pueda explicarlo en nombre de Cristo. Hay dos tipos de peso. Pues el peso es el impulso de una cosa cualquiera que parece que anhela su lugar. Esto es el peso. Llevas una piedra en la mano, sufres su peso, te presiona en la mano, pues busca un lugar. ¿Y quieres ver qué busca? Abre la mano y cae a tierra, reposa en la tierra... encontró su sitio. Este peso era como un movimiento involuntario, sin alma, sin sentido. Otras cosas buscan su sitio hacia arriba... del mismo modo que el agua echada sobre aceite busca su lugar hacia abajo, el aceite echado bajo el agua busca por su propio peso el lugar en la superficie... Para las cosas que tienden hacia abajo se pone abajo el fundamento, pero la Iglesia que está abajo tiende hacia el cielo. Allí está, por tanto, puesta nuestra piedra fundacional, Jesús nuestro Señor, que está sentado a la derecha de Dios» [*Explicación del salmo* 29, 5-10; PL 37, 219-233].

De acuerdo con la Sagrada Escritura y con los demás Santos Padres, San Agustín llama también a Cristo fundamento y piedra angular de esta construcción; también en esta imagen se expresa la copertenencia de Cristo y la Iglesia. Cuando se pasa del ámbito simbólico al real y se pregunta en qué consiste en concreto la relación entre Cristo y la Iglesia, responde la idea de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. San Agustín habla de las pare-

des de la casa; son los judíos y los gentiles. Esta imagen expresa que la Iglesia es el pueblo de Cristo que no está ligado a ningún pueblo concreto.

«El templo de Dios es santo y sois vosotros» (*1 Cor.* 3, 17), todos los que creéis en él y creéis amando. Pues creer en Cristo significa amarle... Por tanto, todos los que así creen son piedras vivas de las que es edificado el templo de Dios (*1 Pet.* 2, 5), y como las vigas incorruptibles de que fué hecho el arca que no pudo hundirse en el diluvio. Y este es el templo [me refiero a los hombres mismos] en que se reza a Dios y El escucha. Pues quien siempre reza a Dios fuera de la casa de Dios, no es oído para aquella paz de la Jerusalén de arriba, aunque sea escuchado para ciertas cosas temporales que Dios concede hasta a los paganos. Incluso los demonios fueron atendidos, cuando pidieron pasar a los cerdos. Ser oído para la vida eterna es otra cosa y sólo es concedido a quien reza en el templo de Dios. Pues reza no en el templo en que todo era simbólico... Pero Dios arrojó simbólicamente del templo a quienes buscaban en él lo suyo, a quienes iban al templo para vender y comprar. Aquel templo era un símbolo y es claro que el cuerpo de Cristo es el verdadero templo... Encierra mezclados compradores y vendedores..., es decir, «los que buscan lo suyo y no lo que es de Cristo» (*Phil.* 2, 21). ¿Pero destruyeron el templo quienes lo habían convertido en cueva de ladrones? Así ocurre con aquellos que viven mal dentro de la Iglesia católica: por lo que a ellos respecta, desearían convertir la casa de Dios en cueva de ladrones, y, sin embargo, no por eso destruyen el templo. Llegará el tiempo en que serán arrojados con el látigo de sus pecados» [*Explicación del salmo* 129, 1-3; PL 37, 1704].

Para la interpretación de la tesis agustiniana de la Iglesia, *civitas Dei*, y casa de Dios vamos a recurrir de nuevo a los resultados de la investigación de Ratzinger. Basándose en el material de *Thesaurus linguae latinae* pudo distinguir aquí también dos grupos de significación. La palabra «civitas» es entendida unas veces en sentido preferentemente espacial y otras en sentido preferentemente jurídico. En sentido espacial significa la totalidad de la antigua ciudad-estado, sobre todo su extensión espacial. La «civitas» tiene carácter religioso de forma que *religio* y *civitas* o *religio* y *pietas* se pertenecen mutuamente; piedad y política coinciden; por tanto, es comunidad y es llamada por eso *corpus* (cfr. Cicerón).

La significación jurídica es especialmente importante, porque la unidad del imperio romano se fundaba en la unidad del derecho.

Las fuentes de la doctrina agustiniana de la *civitas* son este uso profano de la palabra y el uso escriturístico. En la Sagrada Escritura —sobre todo en el Antiguo Testamento—aparece la palabra en relación con Jerusalén y Babilonia. Jerusalén y Babilonia son los tipos de grandes comunidades, cuya lucha determina la historia humana. La *civitas Dei* abarca todo lo que pertenece a Dios y es la comunidad de los que dependen de Dios. Una parte de esta comunidad

peregrina todavía por la tierra. La característica de este grupo de la *civitas Dei* consiste en ser cuerpo de Cristo. Mientras peregrina por el desierto de este mundo hay oposición entre sus formas externas de manifestación y su íntimo misterio, ya que la ciudad de Dios cobija también a los pecadores.

§ 169 a

La Iglesia, Cuerpo de Cristo

Nuestras consideraciones han demostrado ya que la idea de que la Iglesia es pueblo de Dios conduce a la idea de la Iglesia, cuerpo de Cristo; gracias a la caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo logra su auténtico sentido el símbolo del pueblo aplicado a la Iglesia. La diferencia entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios consiste sobre todo en que el neotestamentario pueblo de Dios es pueblo de Dios por serlo de Cristo. Mediante su unión con Cristo logra su unión con el Padre. Es, por tanto, la existencia en Cristo y por Cristo lo que hace que la Iglesia sea el pueblo de Dios del Nuevo Testamento. Desde la idea de la Iglesia pueblo de Cristo y pueblo de Dios llegamos, pues, a la cuestión de cómo debe entenderse la relación entre Cristo y la Iglesia. La respuesta a esta cuestión nos está dada en la designación de la Iglesia como cuerpo de Cristo. La imagen de la Iglesia—cuerpo de Cristo—nos ofrece el modo en que la Iglesia pertenece a Cristo y está unida a El; esta imagen tiene, por tanto, decisiva importancia para entender la Iglesia.

Expresamente ha llamado la atención sobre esta relación Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes, eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Skrifter utgitt av Det norske Videnskaps-Akademi I Oslo, II. hist.-philos. Klasse. 1954. No. 2), 224-229.

– Vamos a reproducir sus reflexiones: «El concepto «cuerpo de Cristo» tal como está usado en *1 Cor.* y en *Rom.* tiene dos sentidos. En primer lugar es una afirmación real: los creyentes son el cuerpo de Cristo, porque viven «en Cristo» y Cristo es místicamente la Iglesia (*1 Cor.* 12, 12; 12, 13. 27; 10, 16; 6, 15; *Rom.* 12, 5). Pero también es un símbolo: el cuerpo está compuesto de miembros distintos y solidarios entre sí y también la Iglesia (*1 Cor.* 12, 14-30; *Rom.* 12, 5b-8). Además la afirmación bíblica está subordinada a la idea de organismo, a la afirmación real de la unidad en Cristo. Aquí podemos remitir a las anteriores investigaciones de este concepto; en

este contexto la cuestión más importante es la de si la idea del cuerpo de Cristo es independiente de la imagen del pueblo de Dios de forma que tengamos que distinguir en San Pablo dos conceptos distintos de Iglesia o si ambas ideas están recíprocamente relacionadas.

El concepto «cuerpo de Cristo» tiene varios paralelos en el helenismo. El símbolo del cuerpo y de los miembros era de los preferidos en la filosofía popular. Pero a las afirmaciones estoicas inhiere una dualidad parecida a la que tienen los textos paulinos; junto al símbolo está la afirmación real de que el mundo o el mundo noético es un cuerpo cuyos miembros son los hombres. En este último uso el interés está no en la diversidad y recíproca referencia de los hombres—como en la idea organicista—, sino en su igualdad y unidad: como todos participan de la misma naturaleza y razón, están obligados a amar a los hombres (cfr. sobre todo Marco Aurelio 7, 13; Séneca, *Epist.* 92, 30; 95, 51). Otra analogía de la afirmación real de San Pablo aparece en la idea gnóstica del «Aion»; las partes del *Anthropos* celestial dispersas por el mundo son miembros del hombre primitivo-salvador. Es evidente que en ambos casos hay verdaderas analogías de la idea paulina, pero no es menos clara la diferencia: la concepción estoica es panteísta y cosmológica; la gnóstica es dualista y soteriológica—por lo que está más próxima a la concepción paulina—, pero el dualismo y la salvación son entendidos naturalísticamente. La concepción paulina es, en cambio, cristológico-escatológica y, por tanto, es también histórica. La cuestión es saber si hay aquí algo más que analogías, si San Pablo recogió o transformó las ideas estoicas o gnósticas. No puede negarse la dependencia de San Pablo respecto a la concepción estoica. Más difícil es decir por razones cronológicas que las afirmaciones de las primeras epístolas de San Pablo dependan también de la concepción gnóstica.

Pero objetivamente San Pablo supone el mismo concepto de Iglesia cuando habla del «pueblo de Dios» y cuando habla del «cuerpo de Cristo». El «cuerpo de Cristo» es constituído por los sacramentos y, por tanto, por la vida de Cristo (*I Cor.* 10, 16; 12, 13). «Cuerpo de Cristo» son los cristianos por el Espíritu y en el cuerpo de Cristo es trascendida la diferencia entre judíos y gentiles (12, 13). La posición de «miembro de Cristo» obliga a una vida santa y sobre todo a evitar la lujuria (6, 15). En el cuerpo de Cristo no puede haber ningún «cisma»; los miembros deben cuidar unos de otros (12, 25; cfr. 14). Esto coincide con lo que San Pablo dice de la Iglesia cuando la llama «pueblo de Dios» o cuando no la nombra siquiera. El doble uso del concepto «cuerpo de Cristo» coincide con el doble uso del concepto de «Israel según el espíritu». A la afirmación místico-real corresponde el nuevo ser escatológico y la santidad sacramental de los «hijos de Abraham»; a la idea de organismo corresponde la obligación de los miembros del «pueblo» de vivir en santidad y unidad. Es también curioso que en *I Cor.* 10, 16. San Pablo hable del cuerpo de Cristo y en el mismo contexto hable inmediatamente después de «Israel según la carne» (10, 18), y que en la tradición paulina de la última cena «mi cuerpo para vosotros» sea el paralelo de «la nueva alianza en mi sangre» (el cuerpo místico y el cuerpo eucarístico de Cristo son solidarios según San Pablo, cfr. 10, 16). Por tanto, podemos concluir que el concepto «cuerpo de Cristo» es una nueva caracterización de la idea del nuevo pueblo de Dios y no una concepción independiente.

La idea expresada en *I Cor.* 12, 14 sobre el puesto del individuo dentro

de la Iglesia corresponde a la concepción judía sobre el puesto de cada israelita dentro del pueblo; el pueblo de Israel era una «personalidad comunitaria» cuyos miembros eran individuos. En el judaísmo tardío se atestigua expresamente la semejanza del pueblo de Israel a un cuerpo; Josefo usa la comparación varias veces; el estado del pueblo judío—dice—era como el de un cuerpo cuya parte más noble tuviera fiebre, por lo que todos los miembros estaban enfermos (*Bel.* IV, 406; cfr. I 507, II 264); al fin se unieron los partidos y fueron como un cuerpo (*Bel.* V 279). Aquí se trata sólo de una comparación que puede ser aplicada también al ejército romano (*Bel.* III 104, 270). Sentido más profundo tiene el uso de esta imagen en Filón. Cuando habla de que el sumo sacerdote ora por todo el pueblo, «para que... todas las partes del pueblo se reúnan en una y la misma comunidad como los miembros de un cuerpo» (*Spec. Leg.* III, 131); la armonía del pueblo judío, que es como la de un cuerpo, es, según él, una imagen de la armonía del universo, representada en el oficio del sumo sacerdote y cuya cabeza es el Logos (*Quaest Ex* § *117 secundum Procopium*). Pero la metáfora del cuerpo no sólo era conocida para los judíos que hablan griego, sino también para los rabinos. Muy desfigurada aparece en *Midrasch Teill* 39, 2, lo que indica que hubo una larga historia judía de la comparación. Sumamente próximo a *1 Cor.* 12, 12 es un texto del Mechilta R. Schimeneon Jochais: «Y un (santo) pueblo (*Ex.* 19, 6): esto enseña que vosotros sois como un solo cuerpo y una sola alma (*1 Paral.* 17, 21). Si uno de ellos peca todos son castigados (*Jos.* 22, 20). Si uno de ellos sufre, todos lo sienten, pues dicho está: «una oveja descarriada es Israel» (*Jer.* 50, 17). Como en esta oveja-madre: cuando uno de sus miembros sufre, todos lo sienten; también en Israel: si uno de ellos sufre, todos lo sienten. Sin embargo, los paganos se alegran unos de otros» (Sobre *Ex.* 19, 6; Hoffmann, pág. 95). La metáfora de la oveja se encuentra también en los paralelos M *Ex.* 19, 6; 6 HR 209; pero falta la fórmula «un solo cuerpo-una sola alma» que recuerda *1 Cor.* 12, 13. El hecho de que en los textos citados se hable de una oveja y no de un cuerpo se debe sólo a que los rabinos tenían que ajustarse necesariamente a un texto de la Biblia. Los textos rabínicos no hacen más que interpretar literalmente lo que San Pablo explica objetivamente. Podemos, pues, concluir que la imagen helenística le llegó a San Pablo a través del judaísmo o que en todo caso la aplicación de la terminología estoica o gnóstica fué facilitada por el hecho de que San Pablo conocía la comparación del pueblo de Israel al cuerpo.

Las afirmaciones judías no son más que paralelos del uso paulino de la idea del organismo; les falta el realismo sacramental (cfr. «una sola alma» de Mechilta R. Schimeneon Jochais frente al «un solo espíritu» de San Pablo). Lo que en San Pablo supera las afirmaciones rabínicas se funda en la nueva situación escatológica—determinada por Cristo—de la nueva comunidad. Pero con razón se ha indicado que también el sentido «místico» de la expresión «cuerpo de Cristo» tiene raíces judías: la unidad entre el Mesías y el pueblo mesiánico, entre el hijo del hombre y los elegidos. El nuevo pueblo de Dios además de poder ser comparado con el cuerpo, puede ser llamado «cuerpo de Cristo», porque en Cristo y con Cristo apareció la comunidad mesiánica. Hasta podemos decir que *1 Cor.* 12, 12 debería traducirse por «así se relaciona también con el Mesías, ya que en el determinado ὁ χριστός resuena inmediatamente la idea del Mesías (*Rom.* 9, 5; *1 Cor.* 10, 4; 1, 13;

11, 3; *II Cor.* 5, 10; *Rom.* 15, 3. 7; *Phil.* 1, 15. 17; 3, 7; *Col.* 3, 4). Sea como sea es en todo caso cierto que el presupuesto objetivo de la formación del concepto «cuerpo de Cristo» está en la idea judía de la unidad entre el Mesías y la comunidad mesiánica, en la fe cristiana en la glorificación de Cristo y en la certeza de que la comunidad «en Cristo» es el pueblo de Dios del nuevo eón. Como así estaba dada una analogía objetiva con la concepción gnóstica, sería posible que San Pablo hubiera recogido la terminología gnóstica.

Tenemos un paralelo paulino en la idea de que Cristo es el «último Adán» y el «segundo hombre» que encierra en sí—como el primer hombre—una humanidad (*I Cor.* 15, 21; 44-49; *Rom.* 5, 12-19; cfr. *Gal.* 3, 27; *Eph.* 2, 15; 4, 24; *Col.* 3, 9). Detrás de esta concepción hay especulaciones judías sobre el Mesías-Adán. Especialmente importante sería para nosotros la afirmación siguiente: «El hijo de David no vendrá antes de que todas las almas hayan terminado en el *gūf*» (b Jeb a. 63; b Ab zar 5a; b Nidda 13b; R Asi y Jose, p Am 3), si *gūf* se refiere al cuerpo de Adán en quien existen ya todas las almas. Esta afirmación escatológica está próxima a la idea de que al fin todos los hombres se reunirán en el «cuerpo» del Mesías, del mismo modo que al principio estuvieron reunidos en el «cuerpo» de Adán; hay que comparar esta idea con *I Hen.* 49, 3 y con la doctrina de Símmaco: «*eum ipsum (Christum) Adam esse, et esse animam generalem*» (según Mario Victorino, Migne PL VIII, 1155). Tenemos, pues, que contar con la posibilidad de que detrás del concepto místico «cuerpo de Cristo» se esconde una gnosis judía y mesiánica. En todo caso la interpretación gnóstica no excluye la judía, ya que en el judaísmo estaban ya unidas las ideas de Israel y del *Aion;* el uso del esquema cuerpo-miembros no puede documentarse a mi parecer como precristiano-judío; cfr. sin embargo, el texto de la *Obra desconocida del gnosticismo antiguo*, cap. 11, 247, Gr. chr. Schr. 13, pág. 350, y Od. Sal. 6, 16).

Pero para nosotros es cuestión accesoria si San Pablo recoge la terminología gnóstica no sólo en *Col.* y *Eph.*, sino también en *I Cor.* o si él mismo forma el concepto «cuerpo de Cristo» en conexión con la terminología de la última cena (y de las metáforas estoicas y judías); nos basta constatar que la comunidad es pueblo de Dios justamente en cuanto cuerpo de Cristo y cuerpo de Cristo en cuanto pueblo de Dios. El concepto «cuerpo de Cristo» es evidentemente la expresión característica de la idea paulina de la Iglesia, porque expresa con máxima claridad lo típico del nuevo pueblo de Dios. Sobre el «cuerpo de Cristo» habla San Pablo en la sección que trata de los dones del Espíritu (*I Cor.* 12-14). Para los Corintios estos dones—don de lenguas, profecía, sabiduría y saber de misterios—son los dones esenciales del Cristianismo. También para San Pablo tienen gran importancia los dones sobrenaturales del Espíritu ya que demuestran que la Iglesia vive ahora en el tiempo escatológico, en la época de la plenitud (cfr. 14, 21. 25 y *I Cor.* 2, 6 en que además de la aproximación a la terminología de los misterios no hay que olvidar la semejanza al lenguaje de la apocalíptica). Pero según San Pablo la Iglesia en cuanto nuevo pueblo de Dios no está constituída esencialmente por los carismas. Los carismas mismos están sometidos a examen (12, 1-3. 10) y sólo son valiosos en cuanto que sirven para edificar la Iglesia (14). El pueblo de Dios separado de los pueblos paganos está constituído por la fe en el Señor, Jesús, y esta fe es la piedra de toque

de si el espíritu de Dios habla realmente (12, 1-3). Lo esencial no son los distintos carismas sino la fe en el Señor, el estar dotado de espíritu, la pertenencia al cuerpo de Cristo (12, 1-3, 4-11. 12). Todos los cristianos han recibido el Espíritu Santo y por ser pneumáticos son carismáticos, miembros del escatológico pueblo de Dios, porque están bautizados (12, 13) y han dado testimonio del Señor, Jesús (12, 3). Los carismas son deseables (12, 31; 14, 1), pero sobre ellos está la caridad (12, 31b; 13, 14). Sin caridad no es nada el mayor carismático. Lo mismo que la confesión del Señor Jesús, lo mismo que Espíritu Santo y lo mismo que cuerpo de Cristo, el *agape* describe también la esencia del nuevo pueblo de Dios. Los versículos 1-7 del capítulo 13 son un canto de alabanza al *agape*, parecido a las alabanzas judías a la sabiduría o a la ley; en cambio los versículos 8-12 del mismo capítulo son una revelación escatológica y un discurso de la oposición apocalíptica entre lo «pasajero» y lo «permanente». Lo pasajero son para San Pablo los carismas ya que son sólo dones provisionales del intervalo escatológico y acaban cuando sobreviene la plenitud (13, 7-12). El *agape*, en cambio, permanece, es la esencia misma del futuro eón (13, 7. 13) y a la vez el don del Espíritu (*Gal.* 5, 22), el cumplimiento de la ley (*Rom.* 13, 8-10) y, por tanto, el elemento vital de la Iglesia, del nuevo pueblo de Dios. La vida de los cristianos debe ser vida en santidad y en unidad, pero sobre todo en caridad. Por eso el capítulo 13 es de hecho el «verdadero punto culminante» de la *Epístola a los Corintios*, de la epístola cuyo tema es la vida del nuevo pueblo de Dios».

Vamos a constatar primero el hecho de que la Iglesia es cuerpo de Cristo y después analizaremos el sentido de esta concepción.

APARTADO 1.º

LA REALIDAD DEL CARACTER DE CUERPO DE CRISTO DE LA IGLESIA

1. No es sólo opinión teológica, sino bien revelado, atestiguado por la Escritura y por la Tradición oral, que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y que Cristo es la Cabeza de ese cuerpo. Esta caracterización nos permite la mirada más profunda y amplia—aunque no exhaustiva—sobre el misterioso ser de la Iglesia.

En la Escritura sólo los escritos paulinos explican la Iglesia como cuerpo de Cristo. No hay ninguna definición formal de la Iglesia sobre este tema, pero hay muchas declaraciones sobre él. El testimonio más amplio procede de Pío XII; en la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo es interpretada la Escritura desde todos los puntos de vista y su testimonio es delimitado frente a las interpretaciones erróneas. Pero también en la Liturgia de la Iglesia se expresa claramente que la Iglesia se entiende a sí misma como cuerpo de Cristo.

2. En nuestro estudio empezaremos como siempre con la doctrina de la Iglesia y el testimonio de la Liturgia. Aunque estas dos formas de la Iglesia no llegan a ser dogmas, les inhiere el carácter obligatorio de la predicación doctrinal de la Iglesia. En consecuencia la caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo es de especial importancia para el teólogo católico.

I. *Doctrina de la Iglesia*

a) Ya transcribimos antes el texto en que Pío XII ofrece la caracterización de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. En la encíclica *Humanis Generis* del 12 de agosto de 1950, Pío XII recoge la doctrina de la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo y condena las que—como él dice—no se creen unidas a la doctrina «que nosotros expusimos hace pocos años en nuestra encíclica y que, apoyada en las fuentes de la Revelación, dice que el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia romana son una y la misma cosa». También hemos citado el texto que la Comisión de teólogos presentó a los padres conciliares en el Concilio Vaticano, para su estudio y redacción definitivas. Hay otra declaración de que la Iglesia es cuerpo de Cristo: procede de León XIII y en ella se apoya Pío XII.

En la encíclica *Satis Cognitum* del 29 de junio de 1896, que trata de la unidad de la Iglesia, dice León XIII sobre el tema que ahora nos interesa:

«Nada hay que ancle más profundo en el alma del hombre que la gracia que obra la santificación; los ordinarios y superiores medios de gracia son, en cambio, externos. Nos referimos a los sacramentos que son administrados por un hombre propiamente autorizado por medio de determinadas acciones externas. Jesucristo mandó a los Apóstoles y a sus continuos sucesores adoctrinar y conducir a los pueblos; y a los pueblos les mandó aceptar la doctrina de los Apóstoles y someterse obedientemente a su poder. Sin embargo, esa recíproca relación de derechos y deberes no podría tener consistencia en la comunidad de los cristianos, ni siquiera podría ser introducida, sin mediación de los sentidos que nos dan conocimiento y noticia de las cosas.

»Por esta razón la Iglesia es caracterizada muchas veces en la Sagrada Escritura como cuerpo y también como cuerpo de Cristo: «pero vosotros sois el cuerpo de Cristo» *(Rom.* 10, 17). Justamente por ser cuerpo, la Iglesia es perceptible por los ojos; pero por ser el cuerpo de Cristo es un cuerpo vivo, activo, creciente, pues Jesucristo lo protege y conserva con su fuerza, de modo semejante a como la vid alimenta y da fecundidad a los sarmientos a ella unidos. Y del mismo modo que en el ser vivo el principio vital es invisible y totalmente oculto, pero se manifiesta claramente en el movimiento y actividad de sus miembros, también en la Iglesia se manifiesta con claridad el principio de la vida sobrenatural por las obras que hace.

»De lo que resulta que caen en un error enorme y peligroso quienes se imaginan a capricho una Iglesia escondida y totalmente invisible; exactamente lo mismo que quienes ven en ella una institución humana con una especie de disciplina externa y un culto externo, pero sin continua mediación de las gracias divinas, sin los signos que diariamente revelan bien a las claras que la Iglesia recibe su vida de Dios.

»La Iglesia no puede ser lo uno sin lo otro; eso sería un contrasentido como afirmar que el hombre es sólo cuerpo o sólo alma. La unión y solidaridad de estas dos partes constitutivas es tan necesaria para la esencia de la verdadera Iglesia, como la íntima unión del cuerpo y del alma para el ser del hombre. La Iglesia no es algo muerto, sino el cuerpo de Cristo dotado de vida sobrenatural. Cristo, su Cabeza y modelo, tampoco sería completo, si sólo viéramos en El la naturaleza humana, como Focio o Nestorio, o sólo la naturaleza divina, como los monofisitas. Sino que es un ser de dos naturalezas, la visible y la invisible. Y así su cuerpo místico es la verdadera Iglesia porque sus partes visibles reciben fuerza y vida de las gracias sobrenaturales y demás dones, de que proceden su verdadero ser y su naturaleza.

»Y como la Iglesia ha sido así constituída por voluntad y disposición de Dios, tiene que permanecer así constituída por todos los tiempos; de otro modo no habría sido fundada para todos los tiempos, y la finalidad que persigue estaría limitada espacial y temporalmente; pero ambas cosas están en contradicción con la verdad. La unión de las partes visibles e invisibles tiene que durar tanto tiempo como dure la Iglesia, pues pertenece a la esencia de la Iglesia y le ha sido dada por voluntad de Dios. Por eso dice San Juan Crisóstomo: «No te apartes de la Iglesia, pues nada es tan fuerte como la Iglesia. La Iglesia es tu esperanza, la Iglesia es tu salvación, la Iglesia es tu refugio. Está más alta que el cielo y es más grande que la tierra. Jamás envejece, siempre permanece joven de fuerzas. Por eso, para pintar su solidez y duración la Sagrada Escritura la llama monte» (*Homil. de capto Eutropio*, n. 6; PG 52, 402). Y San Agustín enseña: «Ellos [los paganos] creen que la religión cristiana sólo existirá en el mundo durante un tiempo limitado y después no existirá ya. Pero durará mientras salga y se ponga el sol, es decir, mientras duren los tiempos existirá en la tierra la Iglesia de Dios, el cuerpo místico de Cristo» [*In Ps.* 71, 8; PL 36, 906]. En otro lugar dice el mismo maestro: «La Iglesia vacilaría si vacilara su fundamento: ¿pero cómo sería posible que Cristo vacilara? Mientras Cristo no vacile, ella no se conmoverá en toda la eternidad. ¿Dónde están los que dicen que la Iglesia ha desaparecido del mundo, si la Iglesia no puede moverse ni una sola vez?» [*In Ps.* 103, *Sermo.* 2, 5; PL 37, 1353].

»Quien busca la verdad, tiene que construir sobre estas doctrinas fundamentales: Cristo fundó e instituyó la Iglesia. Si se quiere investigar, por tanto, cuál es su esencia, hay que saber ante todo qué quiso Cristo y qué hizo en realidad. Según esta norma hay que definir en especial la unidad de la Iglesia, de la que queremos decir algunas cosas en este escrito para utilidad de todos.

»De hecho la unidad de la Iglesia de Jesucristo se deduce a juicio de cualquiera de los magníficos y numerosos testimonios de la Sagrada Escritura con tal claridad, que ningún cristiano se atreve a negarla. Pero al juzgar más en concreto y definir más exactamente la esencia de esta uni-

dad, muchos errores han apartado a algunos del recto camino. No sólo la fundación de la Iglesia, sino también su constitución pertenece a las obras, que proceden de un acto libre de la voluntad. Por eso el juicio debe atenerse únicamente a lo que sucedió y no tiene por qué investigar qué forma podría tener la unidad de la Iglesia, sino qué unidad intentó su fundador.

»Si tenemos a la vista lo que sucedió, Cristo no formó ni configuró la Iglesia como que tuviera que ser reunión de varias comunidades, que fueran semejantes en la especie pero estuvieran separadas entre sí y no unidas por lazos que pudieran formar la Iglesia una y única, en el sentido en que decimos en el símbolo de la fe: «creo en la Iglesia una».

»La Iglesia está determinada por esencia a la unidad porque realmente es única y una, pero los errores quieren dividirla en muchas Iglesias. Decimos, por tanto, que la Iglesia antigua y católica es única por su esencia y convicción, por su origen y dignidad. La sublime dignidad de la Iglesia como el pensamiento fundamental de su edificación procede por lo demás de su unidad y sobrepasa a todo y nada tiene igual a ella [Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 17; CV 3, 76; PG 9, 551]. Cuando Jesucristo habló de esta edificación mística, sólo aludió a una Iglesia, la llamó su Iglesia: «Yo edificaré mi Iglesia» *(Mt.* 16, 18). Cualquiera otra—sea cual sea—no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo, porque no ha sido fundada por Cristo.

»Todavía aparece esto más claro, si se tiene a la vista el plan de su fundador. ¿Qué ha intentado Cristo el Señor con la Iglesia o con la fundación de la Iglesia? ¿Cuál fué su intención? Sólo esta: quiso dar a la Iglesia el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto quiso y esto hizo de hecho. «Como el Padre me envió, así os envío a vosotros» *(Jo.* 20, 21). «Como Tú me has enviado al mundo, así los envío yo también al mundo» *(Jo.* 17, 18). Ahora bien, la tarea de Cristo consiste en llevar desde el camino de la desgracia hacia el camino de la salvación a lo que estaba perdido (cfr. *Mt.* 18, 11), es decir, no sólo algunos pueblos o lugares, sino a toda la humanidad sin distinción de lugar o de tiempo: «el Hijo del hombre ha venido... para que el mundo sea salvado por El» *(Jo.* 3, 17). Pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo, en el que podamos ser bienaventurados *(Act.* 4, 12). Por eso la Iglesia tiene que dar en amplia medida a todos los hombres y a todos los tiempos la salvación adquirida por Jesucristo y todas las gracias que de ella proceden. Justamente por eso tienen que ser la misma en todas las partes del mundo y en todos los tiempos según la voluntad de su fundador. Si pudiera existir otra Iglesia, tendría que abandonar los confines de la tierra y pensar en una humanidad nueva, desconocida.

»Isaías vió y profetizó estas propiedades de la Iglesia una, que abarca a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, cuando mirando hacia el futuro vió la figura de un monte de enorme tamaño, que representaba la imagen de la casa de Dios, es decir, la Iglesia: «y en los últimos tiempos el monte de la casa del Señor será erigido en la cumbre de las montañas» *(Is.* 2, 2).

»A esto se añade que el Hijo de Dios ha hecho a la Iglesia su cuerpo místico, con el que El se une como cabeza, de modo semejante a como está unido con el cuerpo humano, que asumió, en virtud del vínculo natural de una cabeza. Lo mismo que asumió sólo un cuerpo mortal que sacrificó en

la muerte de cruz para pagar el precio de la salvación de la humanidad, así ha asumido sólo un cuerpo místico en el cual y por el cual nos santifica y nos da la salvación eterna. «A El (Cristo) le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo» *(Eph.* 1, 22-23).

»Pero los miembros dispersos y desgarrados no pueden formar un cuerpo ni estar unidos con una y la misma cabeza. San Pablo dice por lo demás: «todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo» *(I Cor.* 12, 12). Por eso, añade, el cuerpo místico está «trabado» y «unido»: «Cristo es la Cabeza, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en caridad» *(Eph.* 4,15-16). Por eso los miembros que están separados y apartados no pueden estar unidos con una y la misma cabeza: «Sólo hay un Dios, sólo hay un Cristo, una Iglesia de Cristo, una fe y un pueblo, unido por el vínculo de la unidad en verdadera unidad de cuerpo. Esta unidad no puede ser destruida, ni el cuerpo uno puede ser desmembrado por disolución del vínculo», dice San Cipriano [*De cath. Eccl. unitate,* n. 23; PL 4, 517].

»Para hacer más visible la unidad y unicidad de la Iglesia, la compara con un cuerpo vivo, cuyos miembros sólo viven mientras están unidos con su cabeza y, por tanto, reciben de la cabeza misma su fuerza vital; si se separan, mueren. «Ella (la Iglesia) no puede ser dividida en partes, aunque los miembros se separen por mutilación. Lo que se aparta del tronco, no puede ni vivir ni respirar» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* n. 23; PL 4, 517). ¿Y qué semejanza hay entre un cuerpo muerto y otro vivo? «Y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a su Iglesia; porque somos miembros de su cuerpo» *(Eph.* 5, 29-30).

»Hay que imaginar, pues, una segunda cabeza, semejante a Cristo, y un segundo Cristo, si se quiere imaginar una segunda Iglesia fuera de la Iglesia una, que es el cuerpo de Cristo. «Ved lo que debéis evitar, lo que debéis hacer, lo que debeis tener. Ocurre que en el cuerpo humano, o mejor, que del cuerpo humano es separado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue el alma al miembro separado? Cuando estaba en el cuerpo, vivía; ahora pierde la vida. Y así el cristiano es católico cuando vive en el Cuerpo (de la Iglesia); si se separa, es un hereje. El espíritu no sigue a los miembros separados» (San Agustín, *Sermo* 267, n. 4; PL 38,1231).

»Por tanto, sólo hay una Iglesia de Cristo y para todos los tiempos. Quien vive apartado de ella, no cumple la voluntad ni el mandato de Cristo; por haber abandonado el camino de la salvación, se encamina a la perdición. «Quien se aparta de la Iglesia, se une a una adúltera y no tiene derecho a las promesas de la Iglesia; quien abandona a la Iglesia de Cristo, no alcanza las recompensas de Cristo... Quien no piensa esto, no mantiene el mandato de Dios, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no recibe la vida ni la salvación» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* núm. 6; PL 4, 503).

»El, que sólo fundó una Iglesia, la quiso también única, y de tal modo que todos los que fueran a pertenecer a ella, unidos entre sí por los vínculos más estrechos, formaran sólo un pueblo, un reino, un cuerpo. «Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación» *(Eph.* 4, 4). La voluntad de estas cosas fué confirmada y solemnemente sellada por Cristo poco tiempo antes de su muerte, cuando rezó al Padre: «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su pa-

labra, para que todos sean uno..., para que también ellos sean en nosotros... para que sean uno como nosotros somos uno» (*Io.* 17, 20, 21, 22). Sí, exigió una unidad tan íntima y perfecta entre sus discípulos, que en cierto sentido era equiparable a la de Jesús con su Padre: «Ruego para que todos sean uno como tú, Padre, que estás en mí y yo en ti» (*Io.* 17, 21).

»Tal concordia íntima e incondicional tiene que tener, sin embargo, como fundamento la concordancia de espíritus. Entonces surgirá de por sí la armonía en la voluntad y la uniformidad en el obrar. Por eso pidió El según su divino consejo la unidad de la fe en su Iglesia. Pues esta virtud es el primer vínculo entre nosotros y Dios, y por ello llevamos el nombre de «creyentes». «Un Señor, una fe, un bautismo» (*Eph.* 4, 5). Lo mismo que sólo tenemos un Señor y un bautismo, los cristianos de todo el mundo sólo deben tener una fe. Por eso el apóstol Pablo no pide solo, sino que conjura a los cristianos, para que abriguen la misma disposición de ánimo y eviten cualquiera diferencia de opinión: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos hableis igualmente y no haya entre vosotros cismas, antes seais concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). Estas palabras no necesitan explicación; hablan con suficiente claridad.»

En la encíclica *Miserentissimus Redemptor* del año 1928, Pío XI compara «la admirable e íntima unión de todos los cristianos con Cristo» a la unidad que hay entre la cabeza y los demás miembros del cuerpo. Y continúa: «...mediante esta misteriosa comunión de santos que nosotros confesamos en nuestra fe católica, están unidos los hombres y los pueblos entre sí y con quien es la Cabeza que por el servicio de cada miembro reúne a todo el cuerpo y le mantiene unido y señala el trabajo a cada parte para que el cuerpo crezca hasta que sea edificado por la caridad (*Eph.* 4, 15-16). Esto es lo que pidió a su Padre el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, poco antes de su muerte: «...yo estaré en ellos como Tú estás en mí, para que ellos sean completamente uno» (*Jo.* 17, 23).

El Concilio de Trento, en la sesión sexta, en que trató la doctrina de la justificación, dijo de paso unas palabras sobre la Iglesia con la siguiente formulación: «Porque, como quiera que el mismo Cristo Jesús, como cabeza sobre los miembros (*Eph.* 4, 15) y como vid sobre los sarmientos (*Jo.* 15, 5), constantemente influya su virtud sobre los justificados mismos...» (*D.* 809).

También el Papa Bonifacio VIII dice en la Bula *Unam sanctam* del año 1302: «Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos y fuera de ella no hay salvación, ni perdón de los pecados,

como quiera que el Esposo clama en los cantares: Una sola es mi paloma; una sola es mi perfecta *(Cant.* 6, 8). Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo *(Eph.* 4, 5)... La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor...» *(D.* 468).

b) Los textos citados nos dan el testimonio del magisterio extraordinario de la Iglesia; el magisterio ordinario está contenido en la Liturgia. Ya hemos dicho que el testimonio de la liturgia necesita interpretación. En nuestro caso es especialmente conveniente porque los textos son tan escasos y cortos que apenas pueden ser entendidos por sí mismos. La liturgia predica la verdad de la Iglesia-cuerpo de Cristo, primero en las lecciones entresacadas de las epístolas de San Pablo y también en el canto para superar el cisma: «Un pan y un cuerpo somos todos los que participamos de un pan y de un cáliz.» La postcomunión del sábado de la tercera semana de Cuaresma dice: «Te rogamos, omnipotente Dios, que seamos contados entre los miembros de Aquél, en cuyo cuerpo y sangre tenemos parte» (Véase A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie*, en: *Mysterium. Gesammelte Aufsaetze. Arbeiten Laacher Moenche* (1926), 90-125).

II. Sagrada Escritura

San Pablo nos describe la Iglesia como cuerpo de Cristo; en los demás escritos neotestamentarios no aparece esta concepción. En San Pablo, sin embargo, tiene gran importancia. Tampoco él habla del cuerpo místico de Cristo, sino sólo del cuerpo de Cristo o del cuerpo en Cristo, de los miembros de Cristo o sencillamente del cuerpo (cfr. § 166, b, cap. 2, 7-9). Encontramos esta típica idea suya tanto en las epístolas principales—*1 Cor.* y *Rom.*—como en las epístolas de la cautividad—*Efesios* y *Colosenses*—. En las epístolas principales sólo está desarrollada hasta un determinado grado y sólo está plenamente expuesta en las últimas. Por tanto sólo entenderemos el pleno sentido de la doctrina del apóstol cuando hayamos seguido los distintos pasos de su desarrollo. Destaquemos *a priori* que San Pablo llegó a su idea del cuerpo de Cristo gracias a ciertas circunstancias concretas que, naturalmente, se reflejan en su doctrina del cuer-

po de Cristo. Subrayemos, además, que San Pablo no llama a los cristianos sencillamente cuerpo—lo mismo que son llamados cuerpo o comparados a él los habitantes de una ciudad o los ciudadanos de un Estado—, sino que les llama cuerpo de Cristo. La pertenencia a Cristo es decisiva para la cualidad del cuerpo, que es la Iglesia. Cristo mismo creó este cuerpo y le conserva en su subsistencia.

A. Las epístolas paulinas fundamentales

1. San Pablo habla por primera vez de la Iglesia como cuerpo de Cristo en el capítulo sexto de la primera *Epístola a los Corintios:* combate una falsa concepción de la libertad cristiana. En Corinto existe evidentemente la opinión de que al cristiano le está permitido todo en materia sexual, debido a su libertad cristiana. San Pablo se rebela enérgicamente contra esa opinión. Reconoce el núcleo de verdad de la fórmula, pero le da su verdadero sentido. Dice el texto: «Todo me es lícito», pero no todo conviene. «Todo me es lícito», pero yo no me dejaré dominar de nada. Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares; pero Dios destruirá el uno y los otros. El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo, y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios! ¿No sabéis que quien se allega a una meretriz se hace cuerpo con ella? Porque serán dos, dice, en una carne. Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El. Huid la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» *(1 Cor.* 6, 12-20). En este texto San Pablo no llama formalmente cuerpo de Cristo ni a la Iglesia ni a los cristianos, pero llama a los cristianos miembros de Cristo. Esto es lo decisivo. Con este concepto simbólico San Pablo expresa la íntima unión de los cristianos con Cristo; en ella ve San Pablo la razón principal del error de la teoría y praxis libertinas de los corintios. En su falso concepto de libertad, los corintios defienden la tesis de que el comercio carnal

con una prostituta es éticamente tan indiferente como el comer y beber. San Pablo, en cambio, dice que el acto sexual convierte a los hombres en una sola carne. Sin embargo el cristiano no puede entregarse legítimamente a una prostituta para ser uno con ella, porque pertenece al Señor y no puede disponer de sí mismo a capricho. Cuando San Pablo dice que el cuerpo es para el Señor, la palabra «cuerpo» significa la persona humana que existe en corporalidad. Por eso puede saltar de la expresión «cuerpo» a la palabra «nosotros». Todo el hombre—que existe corporalmente—es propiedad del Señor y no puede disponer de sí caprichosamente. Lo que es de Dios no puede entregarse caprichosamente a una ramera. El apóstol describe la pertenencia de los cristianos a Cristo con la imagen del cuerpo, para acentuar su intensidad. Por lo demás, distingue claramente la unidad producida por el acto sexual en el ámbito corpóreo-natural y la unidad de Cristo y los cristianos producida por la fe en Cristo. San Pablo caracteriza esta última como unidad en el espíritu. Se ve claramente que es falsa la afirmación de A. Schwitzer de que San Pablo cree que la comunidad entre Cristo y los cristianos es corpórea-natural. San Pablo no piensa en una unidad fisiológica sino en la unidad en el espíritu; de su tesis de que el cristiano es templo del Espíritu Santo se deduce cómo entiende esa unidad más en concreto. En los párrafos anteriores hemos visto que San Pablo llama también templo del Espíritu Santo a la comunidad de los cristianos al pueblo de Cristo. Sin embargo, en el texto que estamos comentando llama templo del Espíritu Santo a cada cristiano en particular. El cristiano está consagrado y santificado como propiedad de Dios y de Cristo, porque el Espíritu Santo que proviene de Dios y es enviado por Cristo habita en el cristiano que existe corporalmente. Es el Espíritu Santo quien crea y conserva la unidad entre Cristo y los cristianos, que San Pablo describe diciendo que el cristiano que vive corporalmente, es decir, que el cuerpo de los cristianos es un miembro de Cristo. Lo aludido en esta metáfora sacada de la biología y fisiología no está en lo fisiológico ni en lo biológico, sino en lo espiritual y pneumático. Hay que tener también en cuenta que el Cristo, de quien es miembro el cuerpo de los cristianos, es el Señor glorificado, el Resucitado, cuya existencia está más allá de lo biológico. Tiene derechos sobre el cristiano, porque lo ha liberado y rescatado—como dice San Pablo—de los poderes de esclavitud. Esta situación creada por la muerte y resurrección del Señor sólo tiene en cuenta lo que realiza en su intención y disposición la pertenencia a Cristo objetiva-

mente existente. El escrito del apóstol prosigue con la advertencia: eres en la totalidad de tu existencia miembro de Cristo glorificado; vive como tal. El punto de partida de la doctrina paulina sobre la pertenencia de los cristianos a Cristo tal como aparece en *1 Cor.* es el ámbito de lo ético.

2. Más claro y completo es el testimonio de San Pablo en el capítulo 10 de *1 Cor.* La ocasión es ahora la participación de los corintios en los sacrificios de los paganos. El punto de partida es la Liturgia. También en este capítulo se rebela San Pablo contra la opinión de que todo está permitido.

Dice: «Por lo cual, amados míos, huid de la idolatría. Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno; somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan. Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas? ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo? Antes bien, digo que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. ¿O queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuertes que El?

«Todo es lícito», pero no todo conviene; «todo es lícito», pero no todo edifica. Nadie busque su provecho, sino el de los otros» (*1 Cor.* 10, 14-24).

En este texto habla San Pablo de que todos los cristianos forman un cuerpo. Sólo se entiende el sentido y la importancia de esta tesis considerando la razón que aduce a favor de ella. San Pablo reprende a los corintios por su participación en los banquetes rituales de los templos paganos; no es indiferente el participar en esos banquetes paganos; la participación crea una comunidad con los demonios, ya que, en definitiva, los sacrificios paganos se ofrecen a Satanás. Pero los cristianos viven en una comunidad completamente distinta: en la comunidad con Cristo. La comunidad con Cristo está en irreconciliable oposición con la comunidad con los demonios; no se puede tener a la vez ambas comunidades; hay que elegir entre la una o la otra. Quien toma parte en los sacrificios paganos elige la comunidad con los demonios, provoca la ira de Dios contra sí y no puede vivir en comunidad con Cristo. Esto en concreto significa que no puede participar plenamente en el banquete cultual de los cristianos, que es lo que obra y causa la comunidad entre ellos. El cáliz

de bendición obra la comunidad con la sangre de Cristo y el pan repartido en las celebraciones rituales causa la comunidad con el cuerpo de Cristo; en el vino se bebe la sangre del Señor y en el pan se come su cuerpo. En nuestra cuestión tiene gran importancia el hecho de que San Pablo no habla sólo de la comunidad de los cristianos con Cristo, sino también de la comunidad de los cristianos entre sí. Quienes participan de la sangre y cuerpo del Señor se hacen entre sí una misma cosa; los compañeros de banquete forman, según San Pablo, un cuerpo. Se refiere, naturalmente, a los corintios y a la iglesia de Corinto, pero ésta representa la Iglesia total como hemos visto.

En la expresión de que todos nosotros somos un solo cuerpo se expresa la tensión entre el individuo y la comunidad. Cada uno de los compañeros de banquete tiene y recibe su existencia individual, pero al comer crecen todos juntos hasta formar unidad; la unidad se funda en la unicidad del pan, es decir, en la unidad del cuerpo glorificado de Cristo designado por el pan y ocultamente presente. Podemos, pues, reproducir el sentido de la expresión paulina con la siguiente traducción: «como el cuerpo es uno, nosotros somos un cuerpo único en nuestra pluralidad; porque todos nosotros participamos del único pan» (Allo, *Kommentar zum ersten Korintherbrief*, 240). Por eso San Pablo, aunque no está presente en las celebraciones de los Corintios, puede incorporarse a su comunidad usando el «nosotros» y diciendo que «nosotros» somos un cuerpo.

Como razón de la unidad de los cristianos entre sí designada con la expresión «cuerpo» da San Pablo el comer el cuerpo único de Cristo; aquí se ve que cuerpo sacramental y cuerpo «místico» se pertenecen recíprocamente. El cuerpo sacramental es, según San Pablo, razón y centro del cuerpo místico y no lo es tanto en su existencia ontológica como en su efectividad y eficacia actuales. El concreto comer el cuerpo sacramental de Cristo forma el cuerpo místico, la Iglesia. Veremos más tarde que San Pablo adscribe también al bautismo esa función de unidad. Evidentemente no ve ninguna contradicción entre ambas tesis. El bautismo y la eucaristía son valorados por él no como dos procesos independientes, sino como dos sacramentos que dependen el uno del otro. El hecho de que el cuerpo de Cristo o mejor, de que el comer el cuerpo sacramental de Cristo sea la razón de que los cristianos formen un solo cuerpo nos ayuda a entender correctamente este cuerpo místico; se realiza y caracteriza por el hecho de que los cristianos reciben el cuerpo sa-

cramental de Cristo; los cristianos son, según eso, el cuerpo que forman en Cristo y por Cristo. En su tesis del cuerpo místico San Pablo no piensa en una comunidad cualquiera conforme al modelo de las comunidades ciudadanas o estatales de los hombres, sino en una comunidad en Cristo, aunque no use en este texto esta expresión.

3. Dentro de la primera *Epístola a los Corintios*, el desarrollo más amplio de la doctrina de la Iglesia-cuerpo de Cristo es el capítulo 12. La ocasión concreta de este desarrollo son las profundas disensiones surgidas en Corinto y provocadas precisamente por las especiales actuaciones del Espíritu en la ciudad. El punto de partida está, pues, en el terreno de lo litúrgico-social.

Dice el texto: «No quiero, hermanos, que de lo que toca a los dones espirituales estéis en la ignorancia. Sabéis que cuando erais gentiles, ciegamente os dejábais arrastrar hacia los ídolos mudos; por lo cual os hago saber que nadie, hablando en el Espíritu de Dios, puede decir «anatema sea Jesús», y nadie puede decir «Jesús es el Señor», sino en el Espíritu Santo.

»Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro fe en el mismo Espíritu; a otro don de curaciones en el mismo Espíritu; a otro operaciones de milagros; a otro profecía, a otro discreción de espíritus, a otro género de lenguas, a otro interpretación de lenguas. Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.

»Porque así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu. Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: porque no soy mano no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. Y si dijere la oreja: porque no soy ojo no soy del cuerpo, no por eso deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: no tengo necesidad de ti. Ni tampoco la cabeza a los pies: no necesito de vosotros.

»Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin

de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él, y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno en parte, según la disposición de Dios en la Iglesia, primero los apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de milagros, las virtudes, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas. ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos doctores? ¿Tienen todos el poder de hacer milagros? ¿Tienen todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Todos interpretan? Aspirad a los mejores dones» (*1 Cor.* 12, 1-31).

La ocasión de estas explicaciones fué una pregunta de los cristianos de Corinto sobre el puesto de los dones del Espíritu o carismas dentro de la totalidad de la realización de la vida cristiana; la pregunta por su parte fué ocasionada por las disputas a propósito del rango de cada uno de los dones del Espíritu. San Pablo desarrolla el concepto «cuerpo de Cristo» a partir de los dones del Espíritu. En el capítulo décimo fué el culto cristiano el punto de partida del desarrollo de la idea de «cuerpo»; en el capítulo sexto la ocasión de las explicaciones de San Pablo fué la incontinencia sexual, es decir, el ethos y en este capítulo el punto de partida es la totalidad de la vida cristiana que abarca culto y ethos. El carácter amplio y totalitario de este punto de partida hace esperar que San Pablo explique en este capítulo la idea del «cuerpo de Cristo» con más exactitud que en ningún otro sitio; y así es en realidad: aquí aparece la idea del «cuerpo de Cristo» en su significación abarcadora y totalitaria. La liturgia y la vida moral son ordenadas a esa idea y explicadas desde ella.

Vamos a seguir el pensamiento del Apóstol. El texto se divide en dos grandes partes: en la primera San Pablo dice que los dones del Espíritu a pesar de su diversidad tienen una y la misma razón; en la segunda exige que todos sean puestos al servicio de la totalidad.

Todos los carismas descienden del cielo; San Pablo los atribuye al Espíritu, a Cristo, Señor y Dios. Su principio es, por tanto, único, pero tienen carácter trinitario. La multiplicidad de los dones no debe llevar a error respecto a la unidad de su fuente. La calidad de los carismas está determinada por su origen divino; también fuera del cristianismo hubo formas extraordinarias de piedad, pero sólo pueden atribuirse a Dios los carismas que capacitan al hombre para reconocer a Cristo como Señor. Quien adore a otros señores y dioses es un fanático y un iluso por mucho que se arrodille. Como los

dones de gracia provienen del mismo principio están estructurados en unidad a pesar de su pluralidad; ninguno de ellos tiene función independiente. El Espíritu es soberano e independiente en la concesión de sus dones, pero como es uno en sí, los muchos dones concedidos por El forman también unidad. San Pablo aclara su tesis de la unidad de los dones con una comparación: de la misma manera que el cuerpo humano es uno y tiene muchos miembros, pero todos los miembros, a pesar de ser muchos, hacen un solo cuerpo, así también «el Cristo». Visto el versículo inmediatamente precedente no se espera la palabra «el Cristo», sino «el Espíritu». Pero San Pablo quiere evidentemente representar la unidad de los cristianos en Cristo y en lugar de la expresión esperada irrumpe la palabra «Cristo». Surge la cuestión de qué es lo que entiende por «el Cristo»: ¿es el Cristo individual glorificado o la Iglesia en cuanto Cristo místico? Si se prefiere la segunda interpretación el sentido del texto es el siguiente: así también el Cristo místico—la Iglesia—es uno y tiene muchos miembros—los cristianos—que, a pesar de su pluralidad, forman un solo Cristo que es la Iglesia. Pero hay que preguntarse si esta interpretación es necesaria o al menos fundada o si no violentará el texto.

También se podría encontrar un sentido a la comparación del apóstol, aunque se refiera al Cristo concreto e individual glorificado; significaría que Cristo glorificado es el dador de los dones y, por tanto, la razón de su unidad. En este caso en la mitad de la comparación—la referida al «cuerpo humano»—dominaría la idea estructural y en la otra mitad la idea causal; habría cierto desplazamiento pero la comparación expresaría el pensamiento del apóstol. ¿No exige el contexto total la interpretación dada al principio? San Pablo fundamenta y razona la expresión «así también el Cristo» diciendo: «porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo y todos hemos bebido del mismo Espíritu». Según este versículo los cristianos están tan unidos en razón del bautismo, que pueden ser llamados un solo cuerpo. El bautismo los ha hecho un solo cuerpo aunque hayan sido tan distintos como los judíos y griegos, como los libres y esclavos. Un solo Espíritu los reúne en un solo cuerpo. ¿Quiere San Pablo en este texto llamar a los cristianos «cuerpo de Cristo»? No, sólo se deduce que los bautizados forman una comunidad en el Espíritu, que San Pablo llama un cuerpo. Aunque dice que es el Espíritu la razón de su unidad, en la afirmación inmediatamente precedente asegura que

la razón de esa unidad es Cristo. Evidentemente quiere decir que Cristo y el Espíritu son la razón de esa unidad. En el versículo 13 que dice: «porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, etc.», dice lo que antes esperábamos y no dijo al explicar: «así también el Cristo». Hay que decir, por tanto, que en la segunda mitad de la comparación rige la idea causal y no la estructural, es decir: el cuerpo, la comunidad que los cristianos forman entre sí es causada por Cristo y por el Espíritu que procede de El; con lo que está dicho que la comunidad que forman los cristianos pertenece a Cristo. Este texto no logra todavía ese grado de desarrollo y hay que preguntar si lo alcanza el capítulo 12 de la *Epístola a los Corintios.*

San Pablo continúa la comparación con el cuerpo sirviéndose de una fábula procedente de la filosofía estoica que por su parte recoge ideas más antiguas.

Desde fines del siglo v a. de C. la filosofía griega conoce la comparación del Estado con el cuerpo humano; la encontramos tanto en Platón como en Aristóteles. La filosofía helenística recoge esta idea y la amplía a toda la humanidad, aplicándola incluso a los hombres y dioses; es elaborada especialmente por la Estoa media y joven. Cfr. por ejemplo, Cicerón, *De officiis* III, 19-22; Séneca, *De ira* II, 31, 7; Séneca, *Cartas* 92, 30, y 95, 51; Epicteto, *Diatriba* II, 5, 24-26, y II, 10, 35; Marco Aurelio, II, 1, 3, y VII, 13; se encuentra también en Sexto Empírico, Máximo Tirio, Temistio y en los judíos Filón y Flavio Josefo.

De la idea de que el estado es un organismo semejante al cuerpo humano nace la fábula del estómago y los miembros que Menenius Agrippa contó a la *plebs* que había huido al *Mons sacer* y que hizo que volviera (494 a. C.). La redacción más antigua aparece en Livio (II, 32). La fábula que M. Agrippa cuenta a la plebe dice, según Livio: cuando todavía no estaba todo unido en el hombre y cada miembro seguía su parecer y tenía voz propia, los miembros del cuerpo se indignaron de que todos sus trabajos, cuidados y servicios fueran para bien exclusivo del estómago, que no hacía más que gozar bien situado en el centro del cuerpo; conjurados entre sí decidieron que la mano no llevaría nada a la boca y aunque lo llevara, la boca no lo admitiría y aunque lo admitiera los dientes no lo masticarían. En esta lucha contra el estómago todos los miembros se debilitaron hasta desfallecer y entonces se dieron cuenta del servicio del estómago que digería los alimentos y distribuía la sangre. Livio termina: «Así les explicó la semejanza entre la rebelión de los miembros y la ira de la plebe contra el Estado y les hizo cambiar de opinión.» Un autor desconocido hace la siguiente aplicación en *De viris illustribus urbis Romae:* «Así el senado y el pueblo, que forman como un cuerpo *(quasi unum corpus)* perecen al desunirse y se fortalecen en la unidad.» La fábula fué comentada por muchos autores antiguos, entre ellos Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Máximo Tirio y Dio Crisóstomo. Cfr. W. Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa,* en: «Klio» 21 (1927), 350-

360; H. Gombel, *Die Fabel von dem Magen und den Gliedern in der Weltliteratur* (1934).

En todos los textos citados la comunidad es comparada en general a un cuerpo humano, pero no es llamada realmente cuerpo humano más que en Séneca y en cierto modo en el autor de *De viris illustribus urbis Romae*. Los autores citados deducen de la comparación que el bien de la totalidad es la ley suprema de conducta para cada uno de los miembros.

San Pablo aprovecha la fábula popular por entonces para demostrar en la segunda parte de sus explicaciones que los distintos dones de la gracia deben estar al servicio de la totalidad; para eso han sido concedidos por Dios. Del mismo modo que cada miembro del cuerpo a pesar de sus diferencias está al servicio de la vida de todo el cuerpo, los carismas deben servir también a la totalidad. Cada uno tiene su función de miembro, pero no es una función especial separada de la totalidad; en definitiva, la pluralidad de los miembros del cuerpo está ordenada a Dios y a su voluntad corresponde el hecho de que cada miembro del cuerpo tenga que servir a la totalidad. Es necesario que haya muchos miembros para que todo el cuerpo reciba lo que necesita.

De modo semejante la pluralidad de los dones de la gracia se funda en Dios. Debe haber muchos y variados dones para que puedan ser servidas todas las necesidades de la comunidad. Dios ha querido que cada portador de un don preste sus servicios a toda la comunidad e incluso a toda la Iglesia. Cuando un miembro cae, sufre la totalidad y sufren todos los miembros y viceversa; la salud de un miembro sirve a los demás y a toda la comunidad.

San Pablo remonta decididamente la fábula cuando en vez de comparar a los cristianos con un cuerpo los llama cuerpo; y no cuerpo en general, sino cuerpo de Cristo. En el versículo 27 dice: «Pues vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno en parte» *(I Cor.* 12, 27). Pone, pues, en relación con Cristo el cuerpo que forman los fieles de Corinto. ¿De qué especie es esta relación? San Pablo no dice: vosotros sois el cuerpo de Cristo, sino «vosotros sois cuerpo de Cristo». La expresión «cuerpo de Cristo» se encuentra además de en *I Cor.* 12, 27, en los pasajes siguientes: *Eph.* 1, 23; 4, 12; 5, 29; *Col.* 1, 24. Pero en todos estos textos la expresión lleva el artículo; si en *I Cor.* 12, 27 falta, debe ser interpretado el texto de manera distinta de los que lo llevan. Sería excesivo leer en el texto en cuestión que los cristianos son el cuerpo de Cristo y que por eso son llamados miembros de Cristo; en realidad y ajustándose al texto, San Pablo sólo dice que los cristianos forman un cuerpo, que perte-

nece a Cristo y además que en cuanto partes de un cuerpo son miembros unos de otros. La adición «de Cristo» significa, pues, que la comunidad que el Apóstol llama cuerpo, pertenece a Cristo, que es propiedad suya. Nada dice el texto sobre la razón de esa pertenencia a Cristo. Del hecho de que San Pablo llame a los cristianos miembros de Cristo en *1 Cor.* 6, 15 no se puede deducir que es eso lo que quiere decir en *1 Cor.* 12, 27. La idea de que los cristianos son el cuerpo de Cristo y, por tanto, miembros de Cristo, es familiar para San Pablo, pero no la expresa en *1 Cor.* 12, 27; lo que aquí dice es la idea de que los cristianos en razón del bautismo forman una comunidad, una interna unidad en el Espíritu y que esa unidad es propiedad y posesión de Cristo. La comunidad de los cristianos, según San Pablo, no es una libre reunión de personas como un gremio o una sociedad, sino un organismo vivo en el que cada miembro tiene su lugar y su tarea en beneficio de la totalidad. La unidad de los miembros entre sí es configurada por el Espíritu Santo, que Cristo envió. El Espíritu reúne a los cristianos en una comunidad caracterizada con la palabra «cuerpo».

La comunidad es causada según el capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios* por el bautismo y según el capítulo décimo, por la eucaristía; es fundada por el bautismo, profundizada y asegurada por la eucaristía. En la celebración eucarística la comunidad de los cristianos perteneciente a Cristo realiza su unidad en cuanto unidad en Cristo. El capítulo doce no dice expresamente que la Iglesia es cuerpo de Cristo, sino que es un cuerpo que pertenece a Cristo; por la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo está a la base de las explicaciones del capítulo décimo. En el capítulo doce se subraya que la Iglesia en cuanto estructura corporal y perteneciente a Cristo está fundada en el bautismo; el capítulo décimo, en cambio, subraya que la eucaristía funda la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo; el cuerpo sacramental de Cristo estructura y configura su cuerpo místico, ya que es el cuerpo del ser y vida de la Iglesia. El bautismo es la causa eficiente de la comunidad que vive de la eucaristía, centro suyo.

4. Llegamos ahora al testimonio de la *Epístola a los Romanos;* San Pablo desarrolla su idea en el capítulo doce.

Dice: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional. Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis

por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta.

»Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fué dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe; ya sea ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, para exhortar; el que da con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría» *(Rom.* 12, 1-8).

Es evidente que este texto está estrechamente relacionado con el capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios.* También en la *Epístola a los Romanos* se refiere San Pablo a la unidad y funciones de los miembros del cuerpo humano; usa la imagen del cuerpo para hacer intuitiva la unidad de los cristianos; también aquí les llama cuerpo, pero añade que son «un cuerpo en Cristo», o mejor, San Pablo explica que «nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo». El se incluye en ese cuerpo, lo que significa que habla inmediatamente a la comunidad de Roma pero la considera como a la de Corinto, representante de la Iglesia total. Para la exacta interpretación de este texto es decisiva la fórmula «en Cristo». ¿Qué significa? Evidentemente significa que el cuerpo que forman los cristianos está caracterizado por vivir en el campo de acción de Cristo; está totalmente configurado por la *dynamis* de Cristo; fluyen hasta él las fuerzas de Cristo resucitado y glorificado. La *Epístola a los Romanos* supera, pues, lo dicho en el capítulo doce de la primera a los *Corintios.* Aunque San Pablo tampoco dice formalmente en la *Epístola a los Romanos* que la Iglesia es cuerpo de Cristo, la fórmula «un cuerpo en Cristo» tiene ese sentido. Este texto afirma, por tanto, dos cosas: que los fieles de Roma en cuanto representantes de todos los creyentes forman una unidad interior y que esa unidad está caracterizada por ser unidad en Cristo, por ser, en consecuencia, el cuerpo de Cristo. Sólo se deduce este resultado si es acertada la interpretación dada aquí de la fórmula «en Cristo» (cfr. sobre este tema § 182).

B. *Epístolas de la cautividad*

1. Las afirmaciones de las *Epístolas a los Efesios* y a los *Colosenses* son un adelanto respecto a las hechas en las *Epístolas a los Corintios* y a los *Romanos*. Las *Epístolas a los Efesios* y a los *Colosenses* tratan de la cuestión que nos ocupa, pero Efesios contiene los testimonios más amplios y profundos sobre la Iglesia; su verdadero tema es la Iglesia. Los textos de estas dos epístolas se distinguen de los comentados hasta aquí, porque ahora la Iglesia es llamada formalmente cuerpo de Cristo, porque no usan la fórmula «un cuerpo en Cristo» y porque Cristo es caracterizado como Cabeza de la Iglesia. Un matiz digno de ser tenido en cuenta es que, mientras en las epístolas antes comentadas son llamados cuerpo de Cristo los creyentes, en las que vamos a estudiar es la Iglesia misma la llamada cuerpo de Cristo; además en las epístolas principales el Apóstol piensa inmediatamente en las comunidades o iglesias particulares y a través de ellas en la Iglesia total, mientras que en las epístolas de la cautividad se refiere inmediatamente a la Iglesia total.

Vamos a citar los textos; empezaremos con *Eph.* 2, 11-22:

«Por lo cual, acordaos de que un tiempo, vosotros, gentiles según la carne, incircuncisos por la llamada circuncisión, que se hace en la carne, estuvisteis entonces sin Cristo, alejados de la sociedad de Israel, extraños a la alianza de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estábais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues El es nuestra paz, que hizo de dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulado en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.» En el primer capítulo de la misma epístola escribe San Pablo: «Iluminando los ojos de vuestro corazón. Con esto entenderéis cuál es la esperanza a que os ha llamado, cuáles las riquezas y la gloria de la herencia otorgada a los santos y cuál la excelsa grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según la fuerza de su poderosa virtud, que El ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad,

virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo la plenitud del que lo acaba todo en todos» *(Eph.* 1, 18-23). Y en el capítulo cuarto escribe: «Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

»A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo. Por lo cual dice: Subiendo a las alturas, llevó cautiva la cautividad, repartió dones a los hombres. Eso de «subir», ¿qué significa sino que primero bajó a estas partes bajas de la tierra? El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo; y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres, que para engañar emplean astutamente los artificios del error, sino que, al contrario, abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unidos por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» *(Eph.* 4, 1-16). En el capítulo quinto de la misma epístola al hacer algunas advertencias a los casados, dice de la Iglesia: «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne. Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» *(Eph.* 5, 22-33).

Vamos a citar también los textos más importantes de la *Epístola a los Colosenses.* En el capítulo primero escribe San Pablo: «El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que

todo, y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud, y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo. Y a vosotros, en otro tiempo extraños y enemigos de corazón por las malas obras, pero ahora reconciliados en el cuerpo de su carne, por su muerte, para presentaros santos e inmaculados e irreprensibles delante de El, si perseveráis firmemente fundados e inconmovibles en la fe y no os apartáis de la esperanza del Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado a toda criatura bajo los cielos, y cuyo ministro he sido constituído yo, Pablo. Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en su cuerpo, que es la Iglesia. Ministro suyo soy yo en virtud de la dispensación divina a mí confiada en beneficio vuestro, para llevar a cabo la predicación de la palabra de Dios, el misterio escondido desde los siglos y desde las generaciones y ahora manifestado a sus santos, a quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria, a quien anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndoles en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, por lo cual me fatigo luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en mí» *(Col.* 1, 13-29). Y en el capítulo segundo dice: «Despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz. Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo. Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de lo que ha visto, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal, y no teniendo la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino» *(Col.* 2, 15-19). Y en el capítulo tercero: «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos.

»Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección. Y la paz de Cristo reine en vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo. Sed agradecidos. La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones. Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El» *(Col.* 3, 9-17).

2. La idea fundamental de todos los textos citados es la unidad en el único cuerpo de Cristo de los dos grupos de la humanidad

enemigos hasta ahora: judíos y gentiles. Los gentiles estaban lejos de Dios, pero Cristo les ha acercado y les ha dado acceso a Dios. Se han convertido en coherederos y copartícipes de las promesas y hasta en miembros todos de un mismo cuerpo (concorporales) *(syssoma Eph.* 3, 6); la humanidad dividida en otro tiempo por la enemistad se ha convertido en un solo pueblo de Dios. La exposición del Apóstol demuestra cuán estrechamente relacionado está el concepto «pueblo de Dios» con la imagen del cuerpo de Cristo. Los pertenecientes al antiguo pueblo de Dios se mezclan en una sola comunidad con los llamados del paganismo y todos juntos forman el nuevo pueblo de Dios. Este nuevo pueblo de Dios es el cuerpo de Cristo, porque ha sido creado por Cristo en su sangre y configurado en unidad con El mismo. San Pablo une en un solo movimiento las dos direcciones de la unidad existente en el pueblo de Dios—la unidad de los fieles entre sí y la unidad con Cristo—al escribir a los Gálatas: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» *(Gal.* 3, 26-29). Las fórmulas «sois uno en Cristo» y «Cristo es todo en todos» *(Col.* 3, 11) significan que Cristo es la verdadera descendencia de Abraham *(Gal.* 3, 16). A El se refieren las promesas; quienes creen en El, viven en El; son totalmente hechos y conformados por El, están en su campo de acción; El es la fuerza personal que los configura; en cierto modo es su hombre interior, su nuevo principio vital. San Pablo expresa todas estas cosas con las fórmulas citadas. No pueden ser entendidas en el sentido de una identificación de Cristo y los cristianos; nada más lejos de la idea de San Pablo; así lo demuestra el hecho de que continuamente repita que la fe es el camino y la forma vital de la comunidad cristiana, que tiene su fundamento y estructura en el hecho de que los hombres se entregan a Cristo en la fe y más allá de la fe en el amor, en el hecho de que hacen la verdad en el amor (cfr. *Jo.* 3, 21). San Pablo no defiende el pancristismo metafísico, sino un encuentro personal en la línea de la historia sagrada que incide en lo ontológico.

De la unidad de los cristianos con Cristo y entre sí fundada por el bautismo y la fe deduce el apóstol las normas para la vida cristiana y las formula en distintas advertencias. Su cumplimiento aumenta continuamente la intensidad de la comunidad de los cristianos

entre sí y con Cristo. San Pablo parte de la idea de que el cuerpo de Cristo ha sido edificado para aumentar continuamente su vitalidad. La Iglesia es una humanidad nueva cuyo principio y fundamento es Cristo, que es el hombre nuevo en quien toda la humanidad se ha renovado como en un anteproyecto; de El reciben lo nuevo el judío y el gentil y se reúnen en una humanidad conciliada con Dios y en paz consigo misma; ésta es la humanidad que San Pablo llama «cuerpo» y «cuerpo de Cristo». En este cuerpo habita la paz; los miembros de este cuerpo tienen acceso al Padre; siempre tienen la puerta abierta al Padre precisamente por ser miembros del cuerpo de Cristo, de la Iglesia. El individuo sólo puede llegar a Dios en cuanto persona-miembro de la Iglesia; al llegar a El es salvado como persona individual.

San Pablo dice también que la Iglesia es una construcción, una casa, una ciudad, un estado. Ya antes hemos visto que la idea del «pueblo de Dios» se relacionaba con la imagen del «cuerpo de Cristo»; lo mismo ocurre con la idea de casa o ciudad de Dios, que no es más que una forma especial del concepto pueblo de Dios. La casa de Dios, de que habla San Pablo no es una construcción en que se alberguen los cristianos; la casa y la ciudad de Dios son constituídas por los cristianos mismos, que son las piedras vivas. Si observamos todas estas relaciones no podremos menos de caer en la cuenta de que el centro de toda la descripción esencial que hace el apóstol es la idea del cuerpo de Cristo. Vamos a continuar con ella.

La Iglesia es cuerpo de Cristo porque ha sido creada por El, no porque la encontrara ya formada y se la incorporara; fué El quien creó este cuerpo; estaba ordenado a esta acción creadora ya que, según la descripción que San Pablo nos da en *Eph.* y *Col.*, Cristo es la cabeza del universo, la cabeza de toda la humanidad. Cristo es el hombre nuevo; en El está potencialmente dada la nueva humanidad. Lo que está potencialmente en El es realizado al fundar la Iglesia. La fundación de la Iglesia es, por tanto, el cumplimiento de aquello para lo que Cristo fué enviado e incluso para lo que está ordenado según su ser más íntimo.

Cristo es el salvador de su cuerpo, es decir, de los creyentes unidos por El (*Eph.* 5, 23; *Phil.* 3, 20). Amó y se entregó a su cuerpo —la Iglesia—para configurar regiamente a la comunidad de los que creían en El como a una esposa. El concepto figurativo «cuerpo de Cristo» se relaciona así con la imagen de la Iglesia-esposa. Luego hablaremos de este tema. Cristo es además descrito como fuerza

y fundamento del crecimiento y del orden de la Iglesia; El es también el conservador y mantenedor de su cuerpo (Pío XII). Al hablar de la visibilidad de la Iglesia estudiaremos más detenidamente el orden. La meta del crecimiento es la plenitud del cuerpo de Cristo.

3. *a)* Es característica de la *Epístola a los Efesios* y lo mismo de la *Epístola a los Colosenses,* la idea de que Cristo es la cabeza de su cuerpo la Iglesia; aparece cinco veces en los textos citados. La idea de que una comunidad comparable a un cuerpo tiene una cabeza sólo tiene vagos precedentes en el ámbito extrabíblico. Dice, por ejemplo, Séneca *(De clementia* II, 2, 1): «De la cabeza procede el bienestar; por eso según el alma vigile o duerma, todo es activo y despierto o soñoliento.» También en los escritos del judaísmo tardío aparece algún lejano paralelo; el testamento de Sebulón advierte: «No os dividáis en dos cabezas; pues todo lo que el Señor ha hecho tiene una sola cabeza y dos hombros, dos manos, dos pies y todos los demás miembros; he leído en una escritura de mis padres que pronto... os dividiréis y seguiréis a dos reyes.»

Incluso en los escritos judíos es rara la imagen de la «cabeza» aplicada a los gobernantes; la imagen cuerpo-cabeza es, por tanto, una creación de San Pablo. San Pablo quiere decir dos cosas con la palabra «cabeza»: que Cristo está sobre la Iglesia y la Iglesia está subordinada a El y que hay comunidad de vida entre Cristo y la Iglesia.

b) El papa Pío XII explicó la verdad de que Cristo es Cabeza de la Iglesia de la manera siguiente:

«En segundo lugar, se prueba que este cuerpo místico, que es la Iglesia, lleva el nombre de Cristo, por el hecho de que El ha de ser considerado como su Cabeza. El—dice San Pablo—es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia *(Col.* 1, 18). El es la Cabeza, partiendo de la cual todo el Cuerpo, dispuesto con debido orden, crece y se aumenta para su propia edificación *(Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19).

»Bien conocéis, venerables hermanos, con cuán convincentes argumentos han tratado de este asunto los maestros de la teología escolástica, y principalmente el Angélico y Común Doctor; y sabéis perfectamente que los argumentos por él aducidos responden fielmente a las razones alegadas por los Santos Padres, los cuales, por lo demás, no hicieron otra cosa que referir y con sus comentarios explicar la doctrina de la Sagrada Escritura.

»Nos place, sin embargo, para común utilidad, tratar aquí sucin-

tamente de esta materia. Y en primer lugar, es evidente que el Hijo de Dios y de la Bienaventurada Virgen María se debe llamar, por la singularísima razón de su excelencia, Cabeza de la Iglesia. Porque la Cabeza está colocada en lo más alto. Y ¿quién está colocado en más alto lugar, que Cristo Dios, el cual, como Verbo del Eterno Padre debe ser considerado como primogénito de toda criatura? (*Col.* 1, 15). ¿Quién se halla en más elevada cumbre que Cristo hombre, que nacido de una Madre inmune de toda mancha, es Hijo verdadero y natural de Dios, y por su admirable y gloriosa resurrección, con la que se levantó triunfador de la muerte, es primogénito de entre los muertos? (*Col.* 1, 18; *Apoc.* 1, 5). ¿Quién, finalmente, está colocado en más alta cima que Aquel que como único mediador de Dios y de los hombres (*1 Tim.* 2, 5) junta de una manera tan admirable el cielo con la tierra; que elevado en la Cruz como en un solio de misericordia, atrajo todas las cosas a Sí mismo (*Jo.* 12, 32); y que elegido—entre infinitos millares—hijo del hombre, es más amado por Dios que todos los hombres, que todos los ángeles y que todas las cosas creadas? (Cfr. *Cyr. Alex. Comm. in Jo.* 1, 4; PG 73, 69; *Th.* 1, 20, 4 ad 1).

»Pues bien, si Cristo ocupa un lugar tan sublime, con toda razón es el único que rige y gobierna la Iglesia; y también por este título se asemeja a la Cabeza. Ya que para usar las palabras de San Ambrosio, así como la cabeza es la ciudadela regia del cuerpo (*Hexaem.* 6, 55; PL 14, 265) y desde ella, por estar adornada con mayores dotes, son dirigidos naturalmente todos los miembros a los que está sobrepuesta para mirar por ellos (cfr. Aug. *De agone christ.* 20, 22; PL 40, 301), así el Divino Redentor rige el timón de toda la sociedad cristiana y gobierna sus destinos. Y puesto que regir la sociedad humana no es otra cosa que conducirla al fin que le fué señalado con medios aptos y rectamente (cfr. *Th.* 1, 22, 1-4), es fácil ver cómo nuestro Salvador, imagen y modelo de buenos Pastores (cfr. *Jo.* 10, 1-18; *Pet.* 5, 1-15), ejercita todas estas cosas de manera admirable.

»Porque El, mientras moraba en la tierra, nos instruyó, por medio de leyes, consejos y avisos, con palabras que jamás pasarán y serán para los hombres de todos los tiempos espíritu y vida (cfr. *Jo.* 6, 63). Y además concedió a los Apóstoles y a sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y llevar a los hombres a la santidad; potestad que, determinada con especiales preceptos, dere-

chos y deberes, fué establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia.

»Pero también directamente dirige y gobierna por sí mismo el Divino Salvador la sociedad por El fundada. Porque El reina en las mentes y en las almas de los hombres y doblega y arrastra hacia su beneplácito aún las voluntades más rebeldes. «El corazón del rey está en manos del Señor; lo inclinará adonde quisiere» *(Prov.* 21, 1). Y con este gobierno interior, no solamente tiene cuidado de cada uno en particular, como pastor y obispo de nuestras almas (cfr. *I Pe.* 2, 25); sino que además mira por toda la Iglesia, ya iluminando y fortaleciendo a sus jerarcas para cumplir fiel y fructuosamente los respectivos cargos, ya también suscitando del seno de la Iglesia, especialmente en las más graves circunstancias, hombres y mujeres eminentes en santidad, que sirvan de ejemplo a los demás fieles para el provecho de su cuerpo místico. Añádase a esto que Cristo desde el cielo mira siempre con particular afecto a su esposa inmaculada, desterrada en este mundo; y cuando la ve en peligro, ya por sí mismo, ya por sus ángeles (cfr. *Act.* 8, 26; 1-19; 10, 1-7; 12, 3, 10), ya por Aquella que invocamos como auxilio de los cristianos, y por otros celestiales abogados, la libra de las oleadas de la tempestad, y, tranquilizado y apaciguado el mar, le consuela con aquella paz que supera todo sentido *(Phil.* 4, 7).

»Ni se ha de creer que su gobierno se ejerce solamente de un modo invisible (cfr. León XIII, *Satis cognitum,* A. S. S. 28, 725) y extraordinario, siendo así que también de una manera patente y ordinaria gobierna el Divino Redentor, por su Vicario en la tierra, a su cuerpo místico. Porque ya sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, después de haber gobernando por sí mismo durante su mortal peregrinación a su pequeña grey *(Lc.* 12, 32), cuando estaba para dejar este mundo y volver a su Padre, encomendó el régimen visible de la sociedad por El fundada al Príncipe de los Apóstoles. Ya que, sapientísimo como era, de ninguna manera podía dejar sin una cabeza visible el cuerpo social de la Iglesia que había fundado. Ni para debilitar esta afirmación puede alegarse que a causa del Primado de jurisdicción establecido en la Iglesia, este Cuerpo místico tiene dos cabezas. Porque Pedro, en fuerza del primado, no es sino el Vicario de Cristo, por donde no existe más que una Cabeza primaria de este Cuerpo, es decir, Cristo; el cual sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia, que, después de su gloriosa Ascensión a los cielos, se funda no sólo en El, sino

también en Pedro, como en fundamento visible, la gobierna además visiblemente por aquel que en la tierra representa su persona. Que Cristo y su Vicario constituyen una sola Cabeza, lo enseñó solemnemente nuestro predecesor Bonifacio VIII, de i. m., por las letras apostólicas *Unam Sanctam* (cfr. *Corp. Jur. Canoc. Extr. comm.* 1, 8, 1) y nunca desistieron de inculcar lo mismo sus sucesores.

»Hállanse, pues, en un peligroso error quienes piensan poder abrazar a Cristo, Cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la tierra. Porque quitando esta cabeza visible, y rompiendo los vínculos sensibles de la unidad, oscurecen y deforman el Cuerpo místico del Redentor, de tal manera, que los que andan en busca del puerto de salvación no pueden verlo ni encontrarlo.

»Y lo que en este lugar nos hemos dicho de la Iglesia universal, debe afirmarse también de las particulares comunidades cristianas tanto orientales como latinas, de las que se compone la única Iglesia católica: por cuanto ellas son gobernadas por Jesucristo con la palabra y la potestad del obispo de cada una. Por lo cual los obispos no solamente han de ser considerados como los principales miembros de la Iglesia universal, como quienes están ligados con un vínculo especialísimo con la Cabeza divina de todo el Cuerpo, y por ello con razón son llamados «partes principales de los miembros del Señor» (Greg M., *Moral.* 14, 35, 43; PL 75, 1062); sino que por lo que a su propia diócesis se refiere, apacientan y rigen como verdaderos pastores, en nombre de Cristo, la grey que a cada uno ha sido confiada (Conc. Vat., *Const. de Eccl.* c. 3), pero, haciendo esto, no son completamente independientes, sino que están puestos bajo la autoridad del Romano Pontífice, aunque gozan de jurisdicción ordinaria, que el mismo Sumo Pontífice directamente les ha comunicado. Por lo cual han de ser venerados por los fieles como sucesores de los Apóstoles por institución divina (cfr. *C. I. C.* c. 329, 1), y más que a los gobernantes de este mundo, aún los más elevados, conviene a los obispos, adornados como están con el crisma del Espíritu Santo, aquel dicho: «no toquéis a mis ungidos» (*1 Par.* 16, 22; *Ps.* 104, 15).

»Por lo cual Nos sentimos grandísima pena cuando llega a nuestros oídos que no pocos de nuestros hermanos en el Episcopado, sólo porque son verdaderos modelos del rebaño (cfr. *I Pet.* 5, 3), y por defender fiel y enérgicamente, según su deber, el depósito de la fe (cfr. *1 Tim.* 6, 20), que les fué encomendado; sólo por mantener celosamente las leyes santísimas, esculpidas en los ánimos de los

hombres, y por defender, siguiendo el ejemplo del supremo Pastor, la grey a ellos confiada, de los lobos rapaces, no sólo tienen que sufrir las persecuciones y vejaciones dirigidas contra ellos mismos, sino también—lo que para ellos suele ser más cruel y doloroso—las levantadas contra las ovejas puestas bajo sus cuidados, contra sus colaboradores en el apostolado, y aún contra las vírgenes consagradas a Dios. Nos, considerando tales injurias como inferidas a Nos mismo, repetimos las sublimes palabras de nuestro predecesor, de ilustre memoria, San Gregorio Magno: «Nuestro honor es el honor de la Iglesia universal; nuestro honor es la firme fortaleza de nuestros hermanos; y entonces Nos sentimos honrados de veras, cuando a cada uno de ellos no se le niega el honor que le es debido» (Cfr. *Ep. ad Eulogium*, 30; PL 77, 933).

»Mas no por esto se vaya a pensar que la Cabeza, Cristo, al estar colocada en tan elevado lugar no necesita de la ayuda del Cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: «No puede decir... la cabeza a los pies: no necesito de vosotros» *(1 Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del Divino Redentor, puesto que El mismo dijo: «Sin Mí nada podéis hacer» *(Jo.* 15, 5); y según el dicho del Apóstol todo el crecimiento de este cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Con todo ha de afirmarse, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el romano pontífice, el cual para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de toda la Iglesia. Además, nuestro Salvador, como no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado por los miembros de su cuerpo místico en el desarrollo de su función redentora. La cual no proviene de necesidad o insuficiencia por parte suya, sino más bien porque El mismo así lo dispuso para mayor honra de su Esposa inmaculada. Porque, mientras moría en la Cruz, concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de su redención, sin que ella pusiese nada de su parte; en cambio cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su Esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante, el que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias

mortificaciones de los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo, dirigidas a este objeto, y de la colaboración de los pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador.

»A las razones expuestas para probar que Cristo nuestro Señor es Cabeza de su Cuerpo social, hemos de añadir ahora otras tres íntimamente ligadas entre sí.

»Comencemos por la mutua conformidad que existe entre la Cabeza y el Cuerpo, siendo como son de la misma naturaleza. Para lo cual es de notar que nuestra naturaleza, aunque inferior a la angélica, por bondad de Dios supera a la de los ángeles: «Porque Cristo, como dice Santo Tomás, es cabeza de los ángeles. Porque Cristo es superior a los ángeles aún en cuanto a la humanidad... Además, en cuanto hombre ilumina a los ángeles e influye en ellos. Pero en cuanto a la conformidad de la naturaleza, Cristo no es cabeza de los ángeles, porque no asumió la naturaleza angélica, sino—según dice el Apóstol—el linaje de Abraham» *(Comm. in ep. ad Eph.* c. 1, lect. 8; *Hebr.* 2, 16-17). Y no solamente asumió Cristo nuestra naturaleza, sino que además en un cuerpo frágil, pasible y mortal se ha hecho consanguíneo nuestro. Pues si el Verbo se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo *(Phil.* 2, 7), lo hizo para hacer participantes de la naturaleza divina a sus hermanos según la carne (cfr. *II Pet.* 1, 4), tanto en este destierro por medio de la gracia santificante, cuanto en la patria celestial por la eterna bienaventuranza. Por esto el Hijo Unigénito del Eterno Padre quiso hacerse hombre, para que nosotros fuéramos conformes a la imagen del Hijo de Dios (cfr. *Rom.* 8, 29) y nos renovásemos según la imagen de Aquel que nos creó (cfr. *Col.* 3, 10). Por lo cual, todos los que se glorian de llevar el nombre de cristianos, no sólo han de contemplar a nuestro divino Salvador como un excelso y perfectísimo modelo de todas las virtudes, sino que, además, por el solícito cuidado de evitar los pecados y por el más esmerado empeño en ejercitar la virtud, han de reproducir de tal manera en sus costumbres la doctrina y la vida de Jesucristo, que cuando apareciere el Señor sean hechos semejantes a El en la gloria, viéndole tal como es (cfr. *I Jo.* 3, 2).

Y de la misma manera que quiere Jesucristo que todos los miembros sean semejantes a El, así quiere también que lo sea todo el Cuerpo de la Iglesia. Lo cual en realidad se consigue cuando ella, siguiendo las huellas de su fundador, enseña, gobierna e inmola el

divino sacrificio. Ella, además, cuando abraza los consejos evangélicos reproduce en sí misma la pobreza, la obediencia y la virginidad del Redentor. Ella, por las múltiples y variadas instituciones, que son como adornos con que se embellece, muestra en alguna manera a Cristo, ya contemplando en el monte, ya predicando a los pueblos, ya sanando a los enfermos y convirtiendo a los pecadores, ya finalmente haciendo bien a todos. No es, pues, de maravillar que la Iglesia, mientras se halla en esta tierra, padezca persecuciones, molestias y trabajos, a ejemplo de Cristo.

»Es también Cristo Cabeza de la Iglesia, porque al sobresalir El por la plenitud y perfección de los dones celestiales, su Cuerpo místico recibe algo de aquella su plenitud. Porque—como notan muchos Santos Padres—así como la cabeza de nuestro cuerpo mortal está dotada de todos los sentidos, mientras que las demás partes de nuestro organismo solamente poseen el sentido del tacto, así de la misma manera todas las virtudes, todos los dones, todos los carismas que adornan a la sociedad cristiana resplandecen perfectísimamente en su Cabeza, Cristo. Plugo [al Padre] que habitara en El toda la plenitud *(Col.* 1, 19). Brillan en El todos los dones sobrenaturales que acompañan a la unión hipostática: puesto que en El habita el Espíritu Santo con tal plenitud de gracia que no puede imaginarse otra mayor. A El ha sido dada la potestad sobre toda carne (cfr. *Jo.* 17, 2); en El están abundantísimamente todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia *(Col.* 2, 3). Y posee de tal modo la ciencia de la visión beatífica, que tanto en amplitud como en claridad supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo. Y finalmente está tan lleno de gracia y santidad, que de su plenitud inexhausta todos participamos (cfr. *Jo.* 1, 14-16).

»Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús, Nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es la Cabeza de su Cuerpo místico. Porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y eficacia, para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados por Dios, y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo.

»Cristo ilumina a toda su Iglesia; lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres.

«A Dios nadie jamás le vió; el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien nos lo ha dado a conocer» (Cfr. *Jo.* 1, 18). Viniendo de Dios como maestro *(Jo.* 3, 2), para dar testimonio de la verdad *(Jo.* 18, 37), de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el príncipe de ellos exclamó: «¿Señor, a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» *(Jo.* 6, 68); de tal manera asistió a los evangelistas desde el cielo que escribieron, como miembros de Cristo, lo que conocieron como dictándoles la cabeza (Aug. *De cons. evang.* I, 35, 54; PL 34, 1070). Y aún hoy día es para nosotros que moramos en este destierro, autor de nuestra fe, como será un día su consumador en la patria celestial *(Hebr.* 12, 2). El infunde en los fieles la luz de la fe: El enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y a los doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y corroboren piadosa y diligentemente; El, por fin, aunque invisible, preside e ilumina los Concilios de la Iglesia (Cyr. Alex. ep. 55 *de Symb.;* PG 77, 293).

»Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. «Sin Mí nada podéis hacer» *(Jo.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros de su Cuerpo místico y sobre todo los más importantes reciben del Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y en santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo. El es quien produce el efecto interior en las almas (cfr. *Th.* 3, 64 a. 3). Y, asimismo, El es quien, alimentando a los redimidos con su propia carne y sangre, apacigua los desordenados y turbulentos movivimientos del alma; El es quien aumenta las gracias y prepara la gloria a los cuerpos y a las almas. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo místico, no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificada en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares «según la medida de la donación de Cristo» *(Eph.* 4, 7). De donde se sigue que recibiendo fuerza del

divino Redentor como de manantial primario, «todo el cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del cuerpo, para su perfección, mediante la caridad *(Eph.* 4, 16; cfr. *Col.* 2, 19).

»Lo que acabamos de exponer, venerables hermanos, explanando breve y concisamente la manera cómo quiere Cristo nuestro Señor que de su divina plenitud afluyan sus abundantes dones a toda la Iglesia, a fin de que ésta se le asemeje en cuanto es posible, sirve no poco para explicar la tercera razón con la que se demuestra que el Cuerpo social de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo; la cual consiste en el hecho de que nuestro divino Redentor sustenta de manera divina a la sociedad por El fundada.

»Como sutil y agudamente advierte Belarmino (cfr. *De Rom. Pont.* 1, 9; *De conc.* 2, 19) este nombre de Cuerpo de Cristo no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser considerado Cabeza de su Cuerpo místico, sino de que así sustenta a su Iglesia, y así vive en cierta manera en Ella, que ésta subsiste casi como una segunda persona de Cristo. Lo cual ciertamente lo afirma el Doctor de las Gentes escribiendo a los Corintios, cuando sin más aditamento llama «Cristo» a la Iglesia (cfr. *I Cor.* 12, 12), imitando con ello al divino Maestro que a aquel que perseguía a la Iglesia le habló de esta manera: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» *(Act.* 9, 4; 22, 7; 26, 14). Más aún, si creemos al Niseno, el Apóstol con frecuencia llama «Cristo» a la Iglesia (Greg. Niss. *De vita Moysis;* PG 44, 385); y no ignoráis, venerables hermanos, aquel dicho de San Agustín: «Cristo predica a Cristo» (cfr. *Serm.* 354, 1; PL 39, 1563).

»Sin embargo, tan excelso nombre no se ha de entender como si aquel vínculo inefable, por el que el Hijo de Dios asumió una concreta naturaleza humana, se hubiera de extender a la Iglesia universal; sino que significa cómo nuestro Salvador de tal manera comunica a su Iglesia los bienes que le son propios, que la Iglesia, en todos los órdenes de su vida, tanto visible como invisible, reproduce en sí lo más perfectamente posible la imagen de Cristo. Porque por la misión jurídica, con la que el divino Redentor envió a los Apóstoles al mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre *(Jo.* 17, 18 y 20, 21), El es quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece, sacrifica.

»Y por aquel don más elevado, interior y verdaderamente sublime, de que arriba hablamos, describiendo cómo influye la Cabeza

en los miembros, Cristo nuestro Señor hace que la Iglesia viva de su misma vida divina, da vida a todo el cuerpo con su virtud infinita, y alimenta y sustenta a cada uno de los miembros, según el lugar que en el Cuerpo ocupan, como la vid, si a ella están unidos, nutre sus sarmientos y hace que fructifiquen (León XIII, *Sapientiae christianae*, A. S. S. 22, 392; *Satis Cognitum*, ib. 28, 710).

»Y si consideramos atentamente este principio de vida y de virtud dado por Cristo, en cuanto constituye la fuente misma de todo don y de toda gracia creada, entenderemos fácilmente que no es otro sino el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, y que de una manera peculiar se llama Espíritu de Cristo o Espíritu del Hijo (*Rom.* 8, 9; *II Cor.* 3, 17; *Gal.* 4, 6). Por obra de este Espíritu de gracia y de verdad, el Hijo de Dios adornó su alma en el seno inmaculado de la Virgen; este Espíritu tiene sus delicias en habitar en el alma bienaventurada del Redentor como en su amadísimo templo; este Espíritu nos lo mereció con su sangre derramada en la Cruz; este Espíritu, finalmente, alentado sobre sus Apóstoles, lo concedió a la Iglesia para la remisión de los pecados (cfr. *Jo.* 20, 22); y mientras sólo Cristo recibió este Espíritu sin medida (cfr. *Jo.* 3, 34), a los miembros de su Cuerpo místico se les da de la plenitud de Cristo, sólo en la medida de la donación del mismo Cristo (cfr. *Eph.* 1, 8; 4, 7). Y después que Cristo fué glorificado en la Cruz, su Espíritu se comunica a la Iglesia en una efusión abundantísima, a fin de que ella y cada uno de sus miembros se asemejen cada día más a nuestro divino Salvador. El Espíritu de Cristo es el que nos hizo hijos adoptivos de Dios (cfr. *Rom.* 8, 14-17; *Gal.* 4, 6-7), para que algún día «todos nosotros, contemplando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, nos transformemos en la misma imagen de gloria, en gloria» (cfr. *II Cor.* 3, 18).

»A este Espíritu de Cristo como a principio invisible, ha de atribuirse también el que todas las partes estén íntimamente unidas, tanto entre sí, como está todo en la Cabeza, todo en el Cuerpo, todo en cada uno de los miembros: en los cuales está presente asistiéndoles de muchas maneras y según sus diversos cargos y oficios, según el mayor o menor grado de perfección espiritual de que gozan. El, con su celestial hálito de vida, ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del Cuerpo místico. El, aunque se halle presente por sí mismo en todos los miembros y en ellos obre con su divino influjo, se sirve del ministerio de los superiores para actuar en los inferiores. El, finalmente,

mientras engendra cada día nuevos miembros a la Iglesia con la acción de su gracia, rehusa habitar con la gracia santificante en los miembros totalmente separados del Cuerpo. Presencia y operación del Espíritu de Cristo, que significó breve y concisamente nuestro predecesor León XIII, de i. m., en su encíclica *Divinum illud* con estas palabras: «baste afirmar esto: que mientras Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma» (A. S. S. 29, 650).

»Pero ni consideramos esta virtud y fuerza vital, con la que toda la comunidad cristiana es sustentada por su Fundador, no ya en sí misma, sino en los efectos creados que de ella nacen, veremos que consiste en los dones celestiales que nuestro Redentor concede a la Iglesia juntamente con su Espíritu y produce a una con este mismo dador de la luz sobrenatural y autor de la santidad. Así que la Iglesia, lo mismo que todos sus santos miembros, pueden hacer suya esta sublime frase del Apóstol: «Y yo vivo, o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí» *(Gal.* 2, 20).

»Nuestra exposición en torno a la Cabeza mística (cfr. Ambros. *De Elia et ieiun.* 10, 36-37, y *in Ps. 118, serm.* 20, 2; PL 710 y 15, 1483) quedaría incompleta, si no tratáramos, siquiera brevemente de aquel texto del Apóstol: «Cristo es la Cabeza de la Iglesia: El es el salvador de su Cuerpo» *(Eph.* 5, 23). Porque con estas palabras se indica la última razón por la que el Cuerpo de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo: a saber, que Cristo es el Salvador divino de este Cuerpo. El, con toda justicia fué llamado por los samaritanos «Salvador del mundo» *(Jo.* 4, 42); más aún, sin ninguna vacilación debe ser llamado «Salvador de todos», aunque con San Pablo hay que añadir «mayormente de los fieles» (cfr. *1 Tim.* 4, 18). Es decir, que con preferencia sobre los demás adquirió con su sangre aquellos sus miembros que constituyen la Iglesia *(Act.* 20, 28). Pero, habiendo expuesto ya estas cosas, cuando anteriormente hemos tratado del nacimiento de la Iglesia en la Cruz, de Cristo dador de la luz y causa de la santidad, y de El mismo como sustentador de su Cuerpo místico, no hay por qué las explayemos más largamente, sino más bien meditémoslas con ánimo humilde y atento, dando gracias incesantes a Dios. Y lo que nuestro Salvador incoó un día, no deja de hacerlo constantemente y sin interrupción en la patria bienaventurada: «Nuestra Cabeza, dice San Agustín, intercede por nosotros: a unos miembros los recibe, a otros los azota, a otros los limpia, a otros los consuela, a otros los crea, a otros los llama, a otros los vuelve a llamar, a otros los corrige, a otros los reintegra»

(Enarr. in Psal. 85, 5; PL 37, 1085). Y a Cristo debemos prestar ayuda en esta obra salvadora todos nosotros, pues «de uno mismo y por uno mismo recibimos la salvación y la damos» (Clem. Alex. *Stromata* 7, 2; PG 9, 413)» [Traducción de *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, ed. A. C. E., núms. 15-27].

c) Santo Tomás de Aquino se plantea la cuestión de si Cristo es la cabeza de la Iglesia y en qué sentido lo es; contesta: «Dada su semejanza con el cuerpo natural del hombre la Iglesia es llamada cuerpo místico. Pues en éste como en aquél los distintos miembros tienen distintas funciones» *(Rom.* 12, 4. 5; *1 Cor.* 12, 12). También Cristo es llamado cabeza de la Iglesia por su semejanza con la *cabeza del hombre.* En esto hay que considerar tres cosas: la posición de la cabeza, su perfección y su fuerza.

1. Su posición: la cabeza es la parte primera y superior del cuerpo humano y por eso se suele a veces llamar cabeza a lo primero y principal...

2. Su perfección: la cabeza es asiento de los sentidos internos y externos, mientras que los demás miembros sólo son asiento del tacto...

3. Su fuerza: de la cabeza parten la fuerza y el movimiento de los demás miembros; también dirige su actividad por la fuerza animadora y motriz que tiene... Todo esto compete a Cristo espiritualmente. Por su unión a Dios su gracia es primera y superior, aunque no en el tiempo; pues todos los demás hombres reciben la gracia en consideración a su gracia: porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos *(Rom.* 8, 29). Por lo que respecta a la perfección, Cristo tuvo todas las gracias. *Jo.* 1, 14: le vimos lleno de gracia y verdad. Finalmente es también el manantial de fuerza del que fluyen todas las gracias a los miembros; todos recibimos de su plenitud *(Jo.* 1, 16)» *(Suma Teológica* III, q. 8, art. 1).

Los editores de la *Deutsche Thomas-Ausgabe* (tomo 25, pág. 426) dicen: «El Cristo histórico que vivió en Palestina, padeció y subió al cielo, está en el cielo; pero en la virtud de Dios, que se sirvió de El en su obra salvadora, se extiende y amplía en cierto modo. La virtud y fuerza de Dios continúa la virtud humana de Cristo. Y por ese conocimiento está presente en todas las almas que de algún modo participan de la gracia. Es cierto que en primer término obra la fuerza de Dios, pero sólo en unión con la humanidad de Cristo; no es el obrar ordinario de Dios, sino un obrar con Cristo y por

Cristo hombre. Y de la misma manera que la acción ordinaria de Dios—en especial su actividad conservadora—constituye el fundamento de la omnipresencia divina, mediante la actividad divina con Cristo y por Cristo nosotros logramos también una especial cercanía y proximidad a Cristo y El se nos hace presente de manera especial... El Cristo activo, amplificado, es una misteriosa unidad entitativa: la unidad del Cristo místico o Iglesia.»

d) aa) De los dos momentos característicos y constitutivos del ser-cabeza vamos a estudiar ahora el primero: la superioridad de Cristo y la subordinación de la Iglesia. La Iglesia está subordinada a Cristo como la esposa al marido; depende de El en todo, porque El es su Señor; tiene que obedecerle; la desobediencia a Cristo, su Señor, sería una contradicción de su existencia; la Iglesia no tiene existencia independiente y autónoma; no puede decidirse ni obrar por su cuenta; no le ha sido confiada la herencia de Cristo para disponer de ella a capricho; en cada palabra que habla, en cada paso que avanza, en cada movimiento que hace, está completamente ligada a Cristo. Pero a pesar de estar atada a Cristo es autónoma ya que obedeciendo a Cristo realiza precisamente su libertad.

El servicio a su Señor Jesucristo impone y justifica los preceptos eclesiásticos y los libra del egoísmo humano y de la petulancia del poder. El mandar y ordenar de la Iglesia son también figuras expresivas de la obediencia; son representación y cumplimiento de la ley de Cristo mismo. Ese su origen en la obediencia a Cristo da a los preceptos de la Iglesia su independencia y decisión. La Iglesia no puede mandar cuando el mando procede del orgullo y placer de mandar, pero no puede dejar de mandar cuando la obediencia a Cristo lo exige. San Pablo indica este hecho no sólo en la *Epístola a los Efesios*, sino siempre que afirma que es mensajero y enviado de Cristo, que predica un mensaje, que le ha sido confiado, que es siervo e incluso prisionero de Cristo (por ejemplo, *Rom.* 1, 1).

La unión de la Iglesia a su Señor, Jesucristo, significa que está ligada a la palabra y obra que Cristo la dejó. Pero Cristo no está inactivo en su gloria, sino que actúa continuamente; obra interiormente por medio del Espíritu Santo en cada miembro de la Iglesia y externamente por medio de la jerarquía eclesiástica: por medio de su predicación, administración de sacramentos y actividad pastoral. En toda ocasión explica a la Iglesia por medio del Espíritu Santo la herencia que la confió y la impulsa a imponerla; pero no la hace revelaciones nuevas. Aunque dentro de la Iglesia los hombres hacen libre y responsablemente lo que se tiene que hacer, es Cristo quien

hace todo lo que ocurre en la Iglesia; El es el sacerdote, el maestro, el pastor; la Iglesia es la mano con la que El administra los sacramentos, la boca con la que predica su evangelio, el cetro que domina. Cristo es quien realiza la eucaristía, administra el bautismo, absuelve los pecados y ordena a los sacerdotes. Subrayemos una vez más que eso no impide la decisión humana: lo único que ocurre es que tal decisión es asumida en la voluntad de Cristo; es abarcada y soportada por el Señor.

bb) Al hacer esta reflexión sobre el concepto de Cristo-cabeza de la Iglesia, nos acercamos a la segunda forma en que Cristo es cabeza de la Iglesia. Antes de empezar la explicación recordemos que el señorío de Cristo no tiene igual; está ordenado a que los dominados por El participen de su gloria. El mando y poder de la Iglesia están también exclusivamente ordenados a ese fin. El imperio se convierte así en servicio. Arranca a los dominados de la satisfacción y complacencia en las formas terrenas de vida y les llama a participar de la vida gloriosa de Cristo resucitado.

Cristo y la Iglesia están inseparablemente unidos. Cabeza y cuerpo se pertenecen; sin cabeza la Iglesia no tendría ningún principio superior o celestial ni tendría ningún fin ultraterreno. Sin cuerpo la Cabeza no tendría campo de acción en la tierra. La idea de Cristo-Cabeza de la Iglesia implica la idea de la recíproca complementariedad. Esta unión entre Cristo y la Iglesia no puede ser interpretada biológica o naturalísticamente: es personal. En la imagen—de la «cabeza»—San Pablo expresa el amor sacrificado, protector y acogedor de Cristo, al que contestan la entrega y ofrecimiento de la Iglesia. La imagen de Cristo-Cabeza de la Iglesia se desarrolla así en la *Epístola a los Efesios* hasta el símbolo de Cristo-esposo de la Iglesia, que es prometida y esposa de Cristo.

Schlier *(Die Kirche nach dem Brief an die Epheser,* en: «Die Zeit der Kirche», 1955, 176) dice: «La Iglesia es objeto no sólo del imperio de Cristo, sino también de su amor. Está sometida a su autoridad como esposa amada por El; la manda cómo esposo y enamorado. Este amor se aplica a El mismo, a su carne; pero la Iglesia es su mismidad y su carne. Por eso el amor de Cristo a la Iglesia se aplica a El mismo. La Iglesia en cuanto objeto del amor de Cristo es una misma cosa con El, pero justamente por serlo es ella misma; es la parte amada de la celeste Syzygie. Hay que darse cuenta de que el amor de Cristo consiste en haberse entregado por ella, para salvarla y santificarla y de que la protege y cuida. Su amor es, por tanto, la suprema posibilidad del amor, el amor que funda y conserva su salvación

y santidad. Al amor de Cristo debe la Iglesia su existencia y el ser lo que es. Pero el amor de Cristo es el amor de Dios. Por eso la Iglesia es en el «Amado» la amada de Dios.»

Los miembros de la Iglesia participan de la muerte y resurrección de Cristo *(Rom.* 6, 3-14); no vive su yo, sino que vive en ellos y domina el yo de Cristo *(Gal.* 2, 19); existen en Cristo y Cristo existe en ellos, es decir, son dominados por Cristo; por eso se convierten en imágenes de Cristo crucificado y resucitado; llevan en sí los rasgos de la obra y ser de Cristo; confusa e indefinidamente están los rasgos de Cristo impresos en todo el universo, pero en quienes viven en comunidad con Cristo gracias al bautismo y a la fe los rasgos de Cristo se precisan y clarifican. La semejanza de los bautizados a Cristo es indestructible; es el fundamento de la vida cristiana, como veremos al estudiar los sacramentos. Del mismo modo que la mano unida al cuerpo está llena de la corriente de vida que fluye de todo el cuerpo, el hombre que lleva los rasgos de Cristo y demuestra así su pertenencia a El está normalmente lleno de la vida de Cristo; el pecador no tiene esa vida, pero pertenece también a la Iglesia: su pertenencia está condicionada a su semejanza a Cristo.

Más tarde veremos que el Espíritu Santo es el lazo que une a Cristo y a la Iglesia y a la vez es el poder activo, configurador y personal; El es quien imprime continuamente a la Iglesia su semejanza con Cristo y la infunde la gracia de Cristo. San Pablo usa una idea de la medicina antigua al decir que la cabeza es la causa eficiente o principio activo de toda la estructura humana. Las fuerzas de la vida fluyen, según él, desde la cabeza a los miembros. Cristo es, por tanto, la fuente de que fluye la vida divina de la Iglesia. El es la causa de su vida no sólo porque la fundó y creó su vida una vez, sino porque continuamente engendra su vida espiritual en constante acción creadora.

Según Tomás de Aquino en esta acción generadora y vivificadora, la naturaleza humana de Cristo es instrumento del Logos divino unido a ella.

Para mayor claridad vamos a citar lo que dicen los editores de la *Deutsche Thomas Ausgabe* sobre la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo (tomo 25, 425): «La esencia del instrumento consiste no sólo en ser una causa que está al servicio de otra causa superior o principal, sino ante todo en que su actividad depende totalmente de la actividad de la causa principal. Un cuchillo sólo corta si alguien lo mueve y empuja. ¿Pero cómo se cumple esta efectividad instrumental? Es cierto que el cuchillo, conside-

rado en sí, tiene ciertas propiedades y cierta capacidad: cierto peso, dureza, filo, resistencia, etc. Pero cuando alguien corta algo con él, recibe una potencia completamente nueva, la capacidad de cortar y la recibe durante el tiempo que sea usado como instrumento. Mientras dura su utilización dispone de una fuerza que no le compete fuera de ese tiempo, y que mientras es usado recibe como prestada o infundida por la causa principal. Más aún: recibe no sólo la fuerza sino el ejercicio de esa fuerza; el cuchillo, aun siendo duro y estando afilado, puede tocar una cosa, pero no cortarla. Sólo corta cuando lo lleva la mano de un hombre y mientras lo lleva. En resumen: el instrumento mientra obra es dotado por la causa principal directora de una potencia y de un ejercicio de esa potencia que trasciende su potencia natural, propia y esencial; es elevado íntima y esencialmente. En cierto modo la fuerza de la causa principal fluye a través del instrumento y con ayuda de esa fuerza que fluye puede obrar. Traspasemos ahora estas afirmaciones a la naturaleza humana de Cristo: es el instrumento con que Dios despierta en nosotros la gracia. La naturaleza humana de Cristo lo mismo que cualquier otra naturaleza humana no sería de por sí capaz de ello, pero en la fuerza y virtud de Dios que la llena y la eleva, lo puede. Todo lo que de gracia nace en las almas—sea consuelo, inspiración, gracia especial, gracia santificante—, y todos los efectos de la gracia, es causado en nosotros por Dios con ayuda de la humanidad de Cristo; no sólo los méritos de Cristo, sino cierta eficacia *(efficatia quedam)*. Precisamente por esta cooperación se convierte la humanidad de Cristo en centro de todo el orden de la gracia. Sólo «per Christum Dominum nostrum» participamos de la gracia. Más aún: quien recibe una gracia, es tocado por esa «eficacia especial». Siempre que hay gracia o actúa la gracia, obra Cristo, hay un especial contacto con El; cuanto más importante y duradera sea la gracia tanto más íntima es esa unión mística pero real con Cristo.»

(Ya indicamos que la participación de la naturaleza humana de Cristo en la obra redentora se explica también de otra manera; entonces dijimos las razones en contra: § 154.)

Puede surgir la cuestión de cómo puede la naturaleza de Cristo tocar al hombre, si está lejos de él espacial y temporalmente. Tomás de Aquino contesta que la naturaleza humana de Cristo no necesita tocar al hombre según su esencia, sino sólo mediante la fuerza y virtud de Dios. Si el agente principal (el Hijo de Dios) está unido con la Iglesia, su instrumento (su naturaleza humana) no tiene por qué estar en contacto directo con ella. El contacto es necesario para que ocurra la unión entre el agente principal y el objeto que recibe su eficiencia o virtualidad. Pero como el Hijo de Dios está presente en todas las cosas de la manera más íntima posible, la humanidad de Cristo-instrumento de su Yo divino, no necesita ya establecer contacto directo con los hombres, sino que basta que la fuerza divina comunicada a través del instrumento esté presente en la Iglesia y que la humanidad de Cristo pueda tocar radicalmente a la Iglesia

y atraer hacia sí como un maravilloso imán a los miembros de la Iglesia e incorporarlos a sí (Th. Kaeppeli, *Zur Lehre des heiligen Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, 1931, 85). Si alguien dijera que aquí falta uno de los momentos esenciales del instrumento (la producción de la unión entre el agente principal y el objeto pasivo de la actividad) y que, por tanto, el instrumento parece superfluo, porque no cumple su función principal, debería recordar que la naturaleza humana de Cristo no es un instrumento como los que conocemos por experiencia ni lo es del mismo modo.

4. San Pablo expresa también la íntima unión existente entre Cristo y la Iglesia diciendo que la Iglesia es la plenitud de Cristo (*Eph.* 1, 23; 4, 13). Cuerpo de Cristo y plenitud de Cristo son en cierto sentido imágenes paralelas. La denominación «plenitud» puede significar que la Iglesia está llena de Cristo—que Cristo es quien llena y plenifica—o que Cristo llega a plenitud gracias a la Iglesia, es decir, que Cristo es plenificado por la Iglesia. Ambas cosas son acertadas, ya que, por una parte, la Iglesia está llena de la vida y amor de Cristo y, por otra parte, está fundada radical y germinalmente en Cristo, de forma que su fundación es el cumplimiento de lo que está dado en Cristo como prefiguración o al menos como en una semilla. Cristo llena especialmente la Iglesia enviando al Espíritu Santo; la Iglesia está llena de Cristo por estar llena del Espíritu Santo enviado por El.

También se estudia el problema de si la doctrina paulina de la Iglesia en cuanto cuerpo místico puede formularse conceptualmente y de cómo puede formularse. Abarca dos problemas parciales; el uno se refiere a la cuestión sobre la relación de la Iglesia con Cristo y el otro se refiere a la cuestión de la relación de los cristianos entre sí; éste a su vez abarca dos aspectos parciales: el aspecto de la interna unión de la gracia y el aspecto de la unidad estructural externa. Vamos a tratar primero el problema de la unión de la Iglesia con Cristo.

APARTADO 2.º

ELABORACION TEOLOGICA DEL TESTIMONIO ESCRITURISTICO SOBRE LA IGLESIA-CUERPO DE CRISTO

1. Cuando queremos formular conceptualmente la unión entre Cristo y la Iglesia, se nos enfrenta un misterio insondable. De hecho

la Iglesia es llamada cuerpo misterioso o místico de Cristo. El nombre indica que entre Cristo y la Iglesia existe una unión más que moral y que no llega a física. Sobre este tema dice Pío XII en la encíclica sobre el cuerpo místico:

«Porque mientras en un cuerpo natural el principio de unidad traba las partes, de suerte que estas se ven privadas de la subsistencia propia, en el Cuerpo místico, por lo contrario, la fuerza que opera la recíproca unión, aunque íntima, junta entre sí los miembros de tal forma que cada uno disfruta plenamente de su personalidad. Añádase a esto que, si consideramos las diversas relaciones entre el todo y los diversos miembros, en todo cuerpo físico vivo todos los miembros tienen como fin supremo solamente el provecho de todo el conjunto, mientras que todo organismo social de hombres, si se atiende a su fin último, está ordenado, en definitiva, al bien de todos y cada uno de sus miembros, dada su cualidad de personas. Así que—volviendo a nuestro asunto—como el Hijo del Eterno Padre bajó del cielo para la salvación perdurable de todos nosotros, del mismo modo fundó y enriqueció con el Espíritu divino al Cuerpo de la Iglesia para procurar y obtener la felicidad de las almas inmortales, conforme a aquello del Apóstol: «Todo es vuestro y vosotros sois de Cristo; y Cristo es de Dios» *(I Cor.* 3, 23; Pío XI, *Divini Redemptoris,* A. A. S. 1937, 80). Porque la Iglesia, fundada para el bien de los fieles, tiene como destino la gloria de Dios y del que El envió, Jesucristo.

Y si comparamos el Cuerpo místico con el moral, entonces observaremos que la diferencia existente entre ambos es no pequeña, sino de suma importancia y trascendencia. Porque en el cuerpo que llamamos moral el principio de unidad no es sino el fin común y la cooperación común de todos a un mismo fin por medio de la autoridad social; mientras que en el Cuerpo místico, de que tratamos, a esta cooperación se añade otro principio interno que, existiendo de hecho y actuando en toda la contextura y en cada una de sus partes, es de tal excelencia que por sí sólo sobrepuja inmensamente a todos los vínculos de unidad que sirven para la trabazón del cuerpo físico o moral. Es éste, como dijimos arriba, un principio no de orden natural, sino sobrenatural, más aún, absolutamente infinito e increado en sí mismo, a saber, el Espíritu Divino, quien como dice el Angélico, «siendo uno y el mismo numéricamente, llena y une a toda la Iglesia» *(De veritate,* 29, 4, c) [Traduc. citada, núms. 28-29].

Según estas palabras del Papa la unidad existente entre Cristo y

la Iglesia, su cuerpo, no llega a ser, vista metafísicamente, la unidad física que existe en el reino puramente real, aunque tiene algunos de sus caracteres. Cristo y la Iglesia no forman una unidad ontológica; la razón es que tanto Cristo como los miembros del cuerpo de la Iglesia son personas; la personalidad excluye la unidad natural, que supone el gnosticismo en su mito del primer hombre. Un ser divino «hombre» *(anthropos)* cayó al principio en la materia y perdió algunas partes en ella; estas partes se esparcieron por toda la creación: son miembros del hombre primero, aprisionadas en la materia como partículas de luz, almas o fuerzas anímicas; representan a los hombres. El hombre primero y originario aparece, pues, como prisionero de la materia; debe ser liberado de esa atadura y conducido a su patria celestial. Un ser divino de la misma especie que él, es decir, de la misma sustancia celestial que el hombre primero y, por tanto, idéntico a él, baja del cielo para liberar de la materia a las almas prisioneras y al hombre primero. Como las partes desparramadas del primer hombre son de la misma sustancia que él, son miembros del salvador y la salvación ocurre de la manera siguiente: el salvador reúne sus miembros, se une a ellos y sube al cielo como primer-hombre-salvador (salvador y salvado). La salvación es un proceso cósmico que consiste en la liberación de las partículas celestes de luz de su prisión en la materia; en reunirlas y unirlas y en su vuelta con el salvador al mundo celeste. La suma de los salvados se llama cuerpo del salvador, que incluye en sí el universo, es decir, todas las almas.

Tal vez San Pablo aprovechara los conceptos gnósticos como medio de representación de la obra salvadora de Cristo; pero el contenido de su doctrina es completamente distinto del gnosticismo. Prescindiendo de que la imagen de Dios es radicalmente distinta en ambas doctrinas, existe todavía una diferencia y oposición: el carácter personal del salvador y de los salvados; en San Pablo no se identifican, sino que se encuentran. La categoría del encuentro pertenece al ámbito personal. El encuentro que ocurre entre Cristo y la comunidad de los creyentes trasciende todos los encuentros del ámbito puramente humano; es más que una pura comunidad de pensamiento o voluntad y más que una comunidad de amor o de amistad. Todos esos encuentros son profundos y tienen virtudes insospechadas, ya que en ellos el «yo» sale en cierto modo de sí hacia un «tú» que le sale al encuentro y, viceversa, acepta y acoge en sí a ese «tú»; el «yo» es configurado desde el «tú» y éste desde el «yo»; el uno

vive en el otro. Pero esta comunidad no llega a la raíz más profunda de la existencia. Sólo afecta a una parte de ella: la voluntad, el deseo, las vivencias, el pensamiento, la imaginación. La unidad entre Cristo y la Iglesia llega hasta lo más hondo de la mismidad de la Iglesia; alcanza la existencia, el ser.

Podemos aclarar el proceso que ocurre aquí y que en último término es incomprensible, pensando que Cristo infunde la gracia al hombre unido a El de forma que lo transfigura. Esta transformación tiene varios estratos; serán analizados al estudiar la gracia; a ellos pertenecen la semejanza a Cristo, la gracia santificante, las virtudes teologales. Mediante estos dones y fuerzas celestiales infundidos en el hombre que está unido a Cristo, es causada una viva relación entre Cristo y los cristianos; mediante ellos Cristo atrae a sí a los creyentes. Esta fuerza unitiva logra su cima al serle insuflado al creyente el Espíritu Santo y al ser así unido a Cristo mismo con la fuerza omnipotente de Dios. A la eficacia de Cristo que atrae a los hombres hacia sí, corresponden como respuesta por parte de los hombres la fe, la esperanza y la caridad. En la fe y en el amor el hombre se entrega al Señor de forma que ya no volverá a vivir según su voluntad, sino conforme a la voluntad de Cristo. Por lo demás no sería correctamente entendida la unidad existente entre Cristo y los cristianos si se la creyera fundada en los meros actos de fe, esperanza y caridad; en tal caso tendría un carácter extremamente actualista y personalista; pero de hecho no se constituye sólo en la realización de los actos humanos, sino que éstos tienen la función de realizar y renovar continuamente la comunidad con Cristo que consiste incluso sin actos, aunque no puede ser creada ni subsistir sin actos humanos. Para caracterizar el carácter de estado y personal de esta unidad se puede hablar de unidad ontológico-personal; en terminología aristotélica habría que llamarla unidad físico-accidental. Esta fórmula expresa que entre Cristo y la Iglesia hay un contacto inmediato, pero que Cristo y la Iglesia no se mezclan en unidad sustancial. La desventaja de la formulación aristotélica está en que no alude a lo personal y en que, por tanto, no se ve que la Iglesia viva esencialmente en la fe en Cristo y en el amor a El.

Los Santos Padres opinan frecuentemente que la unidad entre Cristo y la Iglesia se aproxima a la unidad existente entre el Logos y su naturaleza humana, aunque tampoco pueden explicar conceptualmente esta relación. La naturaleza humana de Cristo existe sólo en el poder existencial del Logos; es soportada y abarcada por la

fuerza de su existencia. Aunque la unidad entre Cristo y su Iglesia no logra la intimidad de la unión hipostática, es semejante a ella. El hecho de que San Pablo exprese la copertenencia de Cristo y la Iglesia diciendo que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, no debe ocultarnos una cosa: que la unidad entre Cristo y la Iglesia trasciende la unidad entre los miembros de un cuerpo y su cabeza; porque Cristo atrae a los hombres con una energía superior a todas las fuerzas terrenas.

Tal vez la palabra «místico» que expresa el carácter misterioso y la intensidad de su unidad, pudiera traducirse por *sacramental-real*. Por lo demás se puede decir que no podemos pasar de hacer comparaciones y ensayos al tratar de definir el modo de unión entre Cristo y la Iglesia. La realidad de Dios supera todos los esquemas de pensamiento que están a nuestra disposición. La unidad existente entre Cristo y la Iglesia es más capaz de ser aclarada y simbolizada en imágenes y metáforas, que de ser explicada por los conceptos que nuestro pensamiento abstrae de la experiencia. El hecho de que al describir esa unidad nos mantengamos en el terreno de los símbolos y metáforas está legitimado por la Escritura misma. No podemos hablar de las cosas divinas más perfectamente que el Espíritu Santo lo hizo por medio de San Pablo. Si intentamos explicar en conceptos las imágenes y símbolos, nos vemos obligados a ello porque no tenemos ningún acceso directo a la interpretación segura de los símbolos. Los conceptos sirven para hacernos comprensible lo mentado en las imágenes; están al servicio de las metáforas y símbolos usados por la Escritura. Sería ilegítimo que forzaran los símbolos; las imágenes usadas en la Escritura no pueden ser traducidas perfectamente a conceptos.

Logramos una idea de la intimidad de la unión entre Cristo y la Iglesia en las palabras de Cristo: «Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros» *(Jo.* 17, 21). En este texto tal unidad es comparada a la que existe entre Cristo y el Padre, que está fundada en la unicidad de sustancias y relaciones de las personas entre sí. A la unicidad de sustancia corresponde en el plano Cristo-Iglesia la unicidad de sustancia de Cristo y del Espíritu Santo, enviado por El. La Iglesia está traspasada de las mismas fuerzas de vida que llenan a Cristo; está incorporada a la fuerza vital de Cristo. A la ordenación personal de una persona a otra en virtud de la cual cada una de ellas sólo es «yo» en relación al «tú», corresponde la ordenación de la Iglesia a Cristo y de Cristo a la Igle-

sia. A Cristo compete la significación superior y determinante. La Iglesia es una realidad relacional: sólo existe en Cristo y por Cristo, desde El y para El; nada hay en ella que no participe de este carácter relacional. Por eso lleva los rasgos de Cristo todo lo que ocurre en la Iglesia: la oración, predicación, culto y administración de sacramentos; aparece con máxima evidencia en la eucaristía; en ella representa la Iglesia de la manera más amplia y profunda posible su relación con Cristo, su unión con el Hijo de Dios hecho hombre (cfr. *Tratado de la Eucaristía).* También los miembros de la Iglesia llevan los rasgos de Cristo. El cristiano se da cuenta de ese su carácter cristiano, de esos rasgos de Cristo en la fe, y los ve también en cada bautizado; el encuentro con un bautizado se convierte así en un encuentro con Cristo. El amor a Cristo se exterioriza necesariamente en el amor al cuerpo de Cristo y a sus miembros. Y viceversa: el odio a Cristo se exterioriza en el odio a su cuerpo. De la misma manera que el odio a Cristo de los fariseos y saduceos logró su expresión más brutal en la aniquilación de la Iglesia, que es su cuerpo *(Act.* 2; 9, 1).

A pesar de la íntima unión que hay entre Cristo y la Iglesia, ésta tiene ser propio; el «yo» del hombre individual no perece al unirse a Cristo, ni tampoco el ser propio de la Iglesia, aunque sea configurado totalmente desde Cristo. Quien olvidara que Cristo es fuente de vida que mana incesantemente para la Iglesia, quien separara excesivamente a Cristo y a la Iglesia, cometería respecto a la Iglesia el mismo error que cometieron los nestorianos respecto a Cristo. Y quien se dejara cegar por la intimidad de la unión entre Cristo y la Iglesia, hasta negar a la Iglesia su ser propio, caería respecto a la Iglesia en el mismo error en que cayeron los monofisitas respecto a Cristo. Cfr. § 145.

La unidad entre Cristo y la Iglesia es tan fuerte que San Pablo llega a equiparar la Iglesia a Cristo mismo. También en la *Epístola a los Gálatas* (3, 28) atestigua San Pablo la viva e íntima comunidad entre Cristo y los cristianos: éstos son uno solo «en Cristo Jesús»; sólo pueden ser «uno» entre sí, si son «uno» con Cristo (cfr. § 182). Desde estas afirmaciones no hay más que un paso a la doctrina de San Agustín de que Cristo y los cristianos son una sola persona. Cristo es el yo de la Iglesia. Como la Iglesia es la realización y plenitud de Cristo, el «Cristo total» es el Cristo ampliado en la Iglesia. Tomás de Aquino habla también de una sola persona pero pone un dique al peligro de pancristismo, al decir que Cristo y la Iglesia

son «en cierto modo» una sola persona. Si Cristo y la Iglesia son una sola persona, si Cristo es el yo de la Iglesia, toda la obra de la Iglesia es realizada por Cristo; la predicación y administración de sacramentos, la legislación y celebración del sacrificio son obras de Cristo. Incluso los esfuerzos ético-religiosos--la fe, esperanza y caridad—son obrados por Cristo. Todo lo que hace el cristiano lo hace en Cristo y por Cristo, es realización de su unidad con Cristo que tiende a expresarse en el ser y actividad del yo incorporado a El. Scheeben describe así la fundamentación en Cristo de todas las actividades y facultades de la Iglesia *(Dogmatik* III, 145, núm. 882): «Cristo es fundamento y fuente de la vida espiritual de sus miembros, del conocimiento y amor sobrenaturales, de modo semejante a como la cabeza por medio de los nervios que parten de ella es principio de las sensaciones animales y de los movimientos. Toda la humanidad de Cristo—su cuerpo y alma—obra sobre todo el ser del hombre—sobre su alma y sobre su cuerpo—, ya que la vida de la gracia—y después la gloria del alma—fluye hasta el cuerpo.»

En vista de la unidad viva existente entre Cristo y la Iglesia, en razón de la cual Cristo es el fundamento de la vida, de la existencia y de la actividad de la Iglesia, es comprensible que Orígenes llame al Logos alma de la Iglesia *(Contra Celso,* lib. 6, cap. 481): «La Sagrada Escritura enseña que el cuerpo de Cristo, animado por el Hijo de Dios, es la Iglesia: miembros de este cuerpo, que debe ser considerado como una totalidad, son los creyentes. De la misma manera que el alma da vida y movimiento al cuerpo, que no es capaz de vivir y moverse por sí mismo, el Logos, al impulsar eficazmente al cumplimiento del deber, mueve todo el cuerpo de la Iglesia y a todos los miembros que pertenecen a ella y que sin el Logos nada podrían hacer.» Cfr. A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes,* 1938; Urs von Balthasar, *Le mysterion d'Origène,* en: «Recherches de science religieuse» 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64. Si Orígenes llamara alma de la Iglesia al Logos no encarnado, infraestimaría la naturaleza humana de Cristo, sin la que el Señor no actúa en la Iglesia; pero del conjunto de su doctrina resulta que llama alma de la Iglesia al Logos encarnado.

La caracterización de Cristo como alma de la Iglesia no se impuso. Ya veremos como desde San Agustín se atribuye la propiedad de ser alma de la Iglesia al Espíritu Santo. Pero en el Espíritu Santo está presente y actuando en la Iglesia Cristo mismo. San Juan

Crisóstomo dice (*Explicación de la Epístola a los Romanos, Sermón* 13, 8): «Quien posee el Espíritu, no sólo es llamado según Cristo, sino que tiene al mismo Cristo. Pues no es posible que quien tiene el Espíritu no tenga también a Cristo.» La comunidad con el Hijo de Dios es comunidad con el Espíritu Santo (*I Cor.* 1, 9; *II Cor.* 3, 13). Hablaremos más detenidamente sobre estas relaciones al estudiar la función del Espíritu Santo en la Iglesia.

b) El segundo aspecto de este problema debe ser tratado al estudiar la unidad de la Iglesia. Aquí hay que decir que la doctrina paulina sobre la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo afirma tanto la unión de gracia de los creyentes entre sí como la unidad estructural visible. Sería una contradicción ver sólo la comunidad invisible en el Espíritu Santo al interpretar el símbolo del cuerpo de Cristo. Según San Pablo toda la comunidad de Corinto y toda la comunidad de Roma—incluso las visibles—son el cuerpo de Cristo. Las comunidades locales representan la Iglesia total. Según San Pablo no existe una Iglesia visible y otra invisible, sino que es una sola Iglesia visible-invisible la que es el cuerpo de Cristo.

De nuestras reflexiones resulta la convicción de que la unión de la Iglesia con Cristo y la eficacia o celeste *dynamis* de Cristo ni destruyen ni debilitan la libertad y responsabilidad del hombre. Cristo se realiza en las obras de los hombres pero de manera que los hombres obran. Es Cristo quien obra en la acción humana, es el obrar humano en el que El obra; la acción humana es soportada por Cristo. Si se entiende por libertad humana no sólo un proceso psicológico vacío, sino la realización responsable del bien y de lo verdadero, el hombre es movido a obrar libremente en el pleno sentido de la palabra precisamente por el impulso que parte de Cristo (M. Schmaus, *Kirche und Freiheit*, en: MThZ 7 (1957), 81 y sigs.).

La responsabilidad del hombre consiste en que recibe y acoge en sí el movimiento que parte de Cristo y se entrega a la acción de Cristo. San Pablo funda innumerables veces, por no decir siempre, sus advertencias morales, en la unión de sus oyentes o lectores con Cristo o con el Espíritu. El seguimiento, a que Cristo llama, es obediencia a Cristo que actúa en la Iglesia y, por tanto, en el individuo. La comunidad con Cristo no significa disminución, sino aumento de la responsabilidad y actividad humanas. Quien se sabe unido a Cristo, tiene conciencia de estar más obligado que quien se siente sólo ligado a una ley impersonal. La moralidad cristiana es, pues,

obediencia a Cristo que obra en nosotros, amor a El y no sólo cumplimiento de una ley. Es cumplimiento de la ley en cuanto que Cristo habla en la ley a los que están unidos a El. La actitud radical de los cristianos es, pues, personalista (cfr. vol. I, § 3; Th. Steinbuechel, *Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos*, en: «Theologie und Glaube» 31 (1939), 256-273). Y del mismo modo la ética cristiana es primariamente respuesta a la cuestión de cómo se expresa en el deber y querer la unión de la Iglesia con Cristo y no descripción de lo que hay que hacer para conseguir un fin; parte, pues, de la existencia cristiana y no del fin (Fr. Tillmann, *Katholische Sittenlehre)*.

Como Cristo y la Iglesia son en cierto modo una persona, pueden decirse de la Iglesia cosas que tomadas al pie de la letra sólo pueden decirse de Cristo, y de Cristo, cosas que en sentido estricto sólo podrían decirse de la Iglesia. Dice San Agustín de la primera regla del lenguaje del hereje donatista Ticonio *(Sobre la Iglesia cristiana*, lib. 3, cap. 31): «La primera regla trata del Señor y de su cuerpo. En ella se nos intima—a nosotros que reconocemos que la cabeza y el cuerpo, Cristo y la Iglesia, son una sola persona—a pasar del cuerpo a la cabeza y de la cabeza al cuerpo sin abandonar una y la misma persona.» Así puede decirse que Cristo es perseguido cuando la Iglesia es perseguida *(Act.* 9, 5), que Cristo es amado cuando son amados los miembros de su cuerpo, que se niega a Cristo cuando no se quiere ayudar a los miembros del cuerpo de Cristo *(Mt.* 25, 35-45).»

Nuestras reflexiones indican el límite de la afirmación, común en la teología moderna, de que la Iglesia es la encarnación continuada de Cristo. En sentido estricto no puede afirmarse esa tesis; la encarnación fué un acontecimiento único y se realiza y plenifica en la Iglesia, pero no se repite continuamente en ella. Tampoco se puede hablar de un pervivir de Cristo en la Iglesia más que en el sentido concreto, de que Cristo, Señor que está sentado a la diestra del Padre, obra en la Iglesia mediante el Espíritu Santo.

APARTADO 3.º

DOCTRINA DE LOS SANTOS PADRES

Los Santos Padres—y sobre todo San Agustín—recogen, estructuran y en parte transforman la doctrina paulina sobre el cuerpo de Cristo.

Vamos a citar algunos textos:

Ignacio de Antioquía, poseído de la fe en la Iglesia y en su gobierno jerárquico, dice a los fieles de Esmirna (cap. 1): «Ensalzo a Dios Jesucristo que os ha hecho tan sabios; ya he visto que sois perfectos en la fe inconmovible y que estáis como cosidos en cuerpo y alma a la cruz de Jesucristo según el espíritu y la carne (=según vuestra existencia natural y sobrenatural), arraigados en el amor (agape) por la sangre de Cristo, creyendo con toda seguridad en nuestro Señor, que es verdaderamente hijo de David según la carne e Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que se cumpliera toda justicia; que verdaderamente fué clavado según la carne bajo el poder de Poncio Pilatos y del tetrarca Herodes. Nosotros descendemos como fruto de sus bienaventurados dolores, para que levantara en su resurrección la eterna bandera de sus santos y creyentes, entre los judíos y gentiles, en el único cuerpo de su Iglesia.» La Iglesia aparece aquí como fruto de la encarnación, de la pasión y de la resurrección.. San Ireneo dice en su escrito contra las herejías (lib. 3, cap. 16, 6): «Existe, pues, un solo Dios Padre... y un Cristo Jesús, Señor nuestro, que atraviesa todo el orden de la salvación y lo recapitula todo en sí. Pero a este «todo» pertenece también el hombre, criatura de Dios; por tanto, también recapitula a los hombres al hacerse visible El, que era invisible al hacerse comprensible El, el Incomprensible, al hacerse pasible siendo impasible, al hacerse carne quien era el Logos. Así recapitula todo en sí dominando las cosas visibles y naturales El, que imperaba sobre las cosas espirituales y supracelestes, aceptando el imperio y constituyéndose en cabeza de la Iglesia para atraer todo a sí en el tiempo predeterminado.» San Clemente de Roma escribe a los Corintios (46, 5): «¿Por qué hay entre vosotros lucha, ira, riñas, disensiones y guerra? ¿Quizá porque tenemos un solo Dios, un solo Cristo, un solo Espíritu de gracia, que ha sido derramado sobre nosotros y una sola vocación en Cristo? ¿Por qué nos dividimos y desgarramos los miembros de Cristo y por qué estamos desunidos contra el único cuerpo y por qué somos tan locos que olvidamos que somos miembros unos de otros? Según Orígenes, desde Cristo, que es un cuerpo con la Iglesia, fluye la vida divina a los miembros, de forma que los miembros son también Cristo *(Contra Celso* VI, 79). San Gregorio de Nisa dice en la explicación del *Cantar de los Cantares* (13) (Cfr. H. U. von Balthasar, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell,* 1939, 146): «El (Dios) que vistió la figura de hombre y bajo aspecto de siervo trató con los hombres... que alimenta a su cuerpo la Iglesia y configura a los miembros del cuerpo común, nacidos por la fe, dé a todo noble apariencia; dignos y apropiados son los creyentes para ojo y boca, mano y demás miembros... Por tanto, quien mira a la Iglesia ve sin más a Cristo que construye y crece aceptando a los que se van a salvar.» «La Iglesia es, pues, el cuerpo de Cristo y Cristo es la cabeza de la Iglesia que configura a la Iglesia según sus propios rasgos...» (Ibid.). De todos los Padres griegos es San Cirilo de Alejandría quien desarrolla más amplia y profundamente la doctrina de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. Cfr. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrie,* 1905.

En la Iglesia occidental quien con más vida y frecuencia predica a la Iglesia como cuerpo de Cristo es San Agustín; esta idea está en el centro de su pensamiento sobre todo en la *Explicación de los Salmos.* En la *Explica-*

ción al salmo 3, 9 dice: «Este salmo puede también ser entendido de la persona de Cristo de otro modo, a saber, si El (Cristo) habla como totalidad. Como totalidad, digo, con el Cuerpo cuya Cabeza es. Hablan, pues, a la vez la Iglesia y su Cabeza en medio de las tormentas de persecución desatadas en toda la tierra—sabemos cómo se ha cumplido esto ya—: Señor, ¡cuántos son los que se alzan contra mí... Pero tú, Señor, eres escudo en torno mío y me proteges. En Jesús, naturalmente, pues en aquel hombre fué también asumida la Iglesia por el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros... Con derecho, pues, dice también la Iglesia: tú eres escudo en torno mío, mi gloria. Pues no se atribuye a sí misma el ser ensalzada, porque sabe, por gracia y misericordia de quien es ensalzada. Quien te ensalza a ti, mi Cabeza, a Aquel que subió al cielo como Primogénito de entre los muertos... Levántate, Señor, sálvame, Dios mío! Así puede hablar el Cuerpo a su propia Cabeza.» Cfr. también la *Explicación al salmo* 15, 5; 21, 4; 37, 6. En la *Explicación al salmo* 17, 2, dice: «Aquí hablan Cristo y la Iglesia, es decir, el Cristo total, cabeza y cuerpo: quiero amarte, Dios mío, mi fortaleza.» En el comentario al salmo 127, 3, dice: «Hay muchos hombres y, sin embargo, un solo hombre, muchos cristianos y un solo Cristo. Los cristianos mismos con su cabeza, que subió al cielo, son un solo Cristo. No es Aquel uno y nosotros muchos, somos uno en El. Un solo hombre, pues, Cristo, cabeza y cuerpo.» En la *Explicación del salmo* 26 (sección 2, 2) dice: «El nos salvó con su sangre y nos incorporó a El y así nos hizo miembros suyos, para que también nosotros fuéramos Cristo en El. Todos nosotros estamos en El porque en cierto modo el Cristo total es cabeza y cuerpo.» En la *Explicación del salmo* 60, 3, dice: «Nuestra vida en esta peregrinación no puede estar sin tentaciones; porque nuestro adelanto no puede ocurrir más que por nuestras tentaciones, ni nadie se conoce a sí mismo si no en la tentación, ni puede ser coronado si no ha vencido, ni puede vencer si no ha sido atacado... A nosotros, es decir, a su Cuerpo, nos quiso El prefigurar ya en su propio cuerpo, en el cuerpo con que murió y resucitó y subió a los cielos, para que los miembros confiaran seguir adonde la Cabeza nos precedió. Nos prefiguró en Sí, por tanto, cuando fué tentado por Satanás... En Cristo fuiste tentado tú, porque Dios asumió carne tuya, oprobio tuyo, honor tuyo y, por tanto, tentación tuya, victoria tuya. Si fuimos tentados en El, en El vencimos al demonio... Acordémonos del Evangelio: sobre esta piedra quiero edificar mi Iglesia... (*Mt.* 16, 18). ¿Pero quién se hizo piedra? Oye a San Pablo: pero la roca era Cristo (*1 Cor.* 10, 4). En El, por tanto, estamos edificados. Por eso la roca en que estamos edificados fué antes atacada por el viento, la lluvia y las corrientes, cuando Cristo fué tentado por el demonio. Mira sobre qué solidez quiso fundarte.»

Cfr. también *Ps.* 142, 3; 26, 2, 11; 18, 2, 10; 37, 6; 74, 4; 30; *Sermón* 1, 3. En la homilía 21 sobre el *Evangelio* de San Juan, 8, dice:

«Dejad, pues, que nos felicitemos y demos gracias, porque no sólo nos hemos hecho cristianos, sino Cristo. ¿Entendéis, hermanos; os dais cuenta de la gracia de Dios en nosotros? Admiraos, alegraos, nos hemos hecho Cristo. Pues si El es la Cabeza y nosotros los miembros, el hombre total

es El y nosotros. Lo dice el apóstol Pablo: para que no fuéramos ya niños llevados de aquí para allá por el viento de las doctrinas. Pero antes había dicho: hasta que todos nosotros lleguemos a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la edad de la plenitud de Cristo. La plenitud de Cristo son, pues, la Cabeza y los miembros. ¿Qué significa «Cabeza y miembros»? Cristo y la Iglesia. Pues nos lo atribuiríamos soberbiamente, si no se hubiera dignado atribuírnoslo Aquel que por San Pablo dice: pero vosotros sois el Cuerpo y los miembros de Cristo. Por tanto, cuando el Padre muestra algo a los miembros de Cristo, lo muestra a Cristo. Ocurre un milagro enorme pero verdadero; se muestra a Cristo, lo que Cristo sabía, y se muestra a Cristo por Cristo. Es algo maravilloso y grande, pero la Escritura así lo dice. ¿Qué significa lo que he dicho: es mostrado a Cristo por Cristo? Es mostrado a los miembros por la Cabeza. Mira, medita esto: imagina que quisieras levantar algo con los ojos cerrados; la mano no sabe adónde tiene que ir y sin duda la mano es un miembro tuyo, pues no está separada de ti; abre los ojos; ahora la mano sabe adónde tiene que ir: el miembro sigue a la cabeza que indica. La cabeza indica para que los miembros vean; la cabeza enseña para que aprendan los miembros; sin embargo, cabeza y miembros son un solo hombre. El no quiso separarse de nosotros, sino que se unió a nosotros. Estaba lejos de nosotros, muy lejos; ¿qué hay más alejado que el hombre y Dios? ¿Qué tan distanciado como la injusticia y la justicia como la mortalidad y la eternidad? Mira cuán lejos estaba el Verbo al principio, Dios en Dios, por quien todo fué hecho. ¿Y cómo se ha acercado, hasta llegar a ser lo que nosotros somos y nosotros en El? El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.»

En su obra *De peccatorum meritis et remissione* (lib. 1, cap. 31), dice:

«Si la esencia divina, a pesar de la distancia, pudo asumir la sustancia humana por amor nuestro, de manera que era una sola persona y el Hijo del hombre que estaba en la tierra era el mismo en el cielo debido a la participación de la carne en la divinidad, cuánto más digno de creer es que los demás hombres santos y creyentes en El se hagan un Cristo con el hombre Cristo, de forma que, ascendiendo ellos por su gracia y comunidad, El, el Cristo uno, que bajó del cielo suba al cielo! Y así dice también el Apóstol: del mismo modo que nosotros tenemos muchos miembros en un solo cuerpo, pero todos son miembros del cuerpo, porque son muchos, pero un solo cuerpo: así también Cristo. No dijo: así también de Cristo, es decir, cuerpo de Cristo o miembros de Cristo, sino: así también Cristo, llamando Cristo a la Cabeza y al Cuerpo.»

En *De praedestinatione sanctorum* (15, 31), dice:

«En nuestra Cabeza se nos aparece la fuente misma de la gracia, desde donde fluye por todos sus miembros según la medida de cada uno. Por la gracia el hombre—sea quien sea—se hace de Cristo desde el principio de su

fe; por la gracia por la que aquel hombre fué Cristo desde el principio: renacido por el mismo Espíritu, por el que El nació; en el mismo Espíritu ocurre en nosotros el perdón de los pecados, en que ocurrió que El no tuviera pecado alguno... Del mismo modo, pues, que El solo fué predestinado a ser nuestra Cabeza, todos nosotros fuimos predestinados a ser sus miembros... Nos hace creer en Cristo, quien nos hizo Cristo en quien creemos; hizo en los hombres el fundamento de la fe y la plenitud en Jesús, el mismo que hizo al hombre fundador de la fe y cumplidor, el mismo que le hizo Jesús.»

El *Sermón* 144, 5, dice:

«Vuestra fe, amadísimos, sabe bien, y nosotros sabemos, que lo habéis aprendido bajo la enseñanza del celestial Maestro en quien ponéis vuestra confianza: que nuestro Señor Jesucristo, que ya padeció y resucitó por nosotros, es la Cabeza de la Iglesia, y que la Iglesia es su Cuerpo y que en su Cuerpo la unidad de los miembros y la obra vinculadora del amor representan la salud. Quien se enfría en el amor, está enfermo en el Cuerpo de Cristo. Y aquel a quien ya ha ensalzado nuestra Cabeza es poderoso incluso para curar a los miembros enfermos: si no se han desgarrado por un ateísmo excesivo, sino que están en relación con el Cuerpo hasta que ocurre la curación. Pues no hay que desesperar de la curación de lo que está todavía en relación con el Cuerpo: pero lo que ha sido separado y cortado no puede ni ser sanado ni recuperado. Y como Aquél es Cabeza de la Iglesia y la Iglesia su Cuerpo, el Cristo total es la Cabeza y Cuerpo juntamente. Aquella ya ha resucitado. Tenemos, pues, nuestra Cabeza en el cielo. Nuestra Cabeza intercede por nosotros. Nuestra impecable e inmortal Cabeza ruega a Dios por nuestros pecados: para que también nosotros, resucitando al fin y llevados a la gloria celestial, sigamos a nuestra Cabeza. Pues donde está la Cabeza deben estar también los demás miembros. Pero nosotros somos miembros ya mientras estamos aquí; no nos desanimemos: pronto seguiremos a la Cabeza. Pues, hermanos, ved el amor de nuestra Cabeza. Está ya en el cielo y está sufriendo aquí abajo, mientras sufra aquí abajo la Iglesia. Aquí abajo pasa hambre Cristo, pasa sed, está desnudo, es extraño, está enfermo, está en la cárcel. Pues todo lo que sufre su cuerpo aquí abajo, dice que lo sufre también El... «Yo estaba hambriento y me disteis de comer..., pues todo lo que hacéis a uno de mis pequeños, a mí me lo hacéis» *(Mt.* 25, 42, 45). Y así también en nuestro cuerpo la cabeza está arriba, mientras que los pies están en tierra; sin embargo, cuando en una multitud alguien te pisa el pie, ¿no dice la cabeza: me has pisado? Y así clama también Cristo, con quien nadie tropieza: «Tenía hambre y me disteis de comer.»

El *Sermón* 19, 1-4, dice:

«¿Hay hombres que tengan fe y no amor? Hay muchos que creen y no aman... «Dices que hay un Dios. Tu fe es cierta, pero también los demonios tiemblan y creen» *(Sant.* 2, 19). Por tanto, si sólo crees y no amas, eso

tienes en común con los demonios. Pedro dijo: «Tú eres el Hijo de Dios», y le fué contestado: «Bienaventurado tú, Simón Bár Jona, pues no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre celestial» (*Mt.* 16, 16-17). Encontramos que también los demonios dicen: «¿Qué tenemos que ver contigo, Hijo de Dios?» El Apóstol confiesa al Hijo y al Hijo confiesan también los demonios: la profesión parece igual, el amor es desigual. Los apóstoles creen y aman, los demonios creen y temen; el amor espera recompensa, el temor castigo. Nadie se ufane, pues, por cualquier don de la Iglesia, en caso de que destaque dentro de la Iglesia por algún don que le haya sido confiado; tenga más bien en cuenta si tiene amor. Pues también Pablo enumera muchos de Dios en los miembros de Cristo, que son la Iglesia, y dice que a todos los miembros son confiados dones especiales y que es imposible poseer todos los mismos dones. Pero nadie quedará sin dones: «apóstoles, profetas, doctores, luego el poder de milagros, las virtudes; después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas» (*1 Cor.* 12, 28). Así se dijo y vemos un don en éste y otro en aquél. Que nadie se ofenda, pues, de que a él no se le haya dado lo que a otro fué dado. Tenga amor, no envidia al poseedor, y tendrá junto con él lo que él mismo no tiene. Pues lo que tiene mi hermano, si no lo envidio, sino que le amo, yo lo tengo. En mí no tengo nada, pero lo poseo en él: no sería mío si no estuviéramos en el mismo Cuerpo y bajo la misma Cabeza.

La mano izquierda, por ejemplo, lleva un anillo y la derecha no; ¿se queda ésta sin adorno por eso? Considera las manos por separado: ves que lo que tiene la una no lo tiene la otra. Considera el conjunto del cuerpo que comprende ambas manos, y ve cómo lo que una mano no tiene lo tiene la otra. Los ojos ven adónde van y los pies van hacia donde los ojos han previsto; pero los ojos no pueden andar, ni los pies ver. Pero el pie te dirá: también yo tengo luz, pero no en mí, sino en el ojo; pues el ojo no ve para él solo y para mí no. Y los ojos contestarán: nosotros andamos también, no por nosotros, sino mediante los pies; pues los pies no se llevan a sí mismos solos y no a nosotros. Cada uno de los miembros cumple, pues, en particular, divididos los oficios, lo que el alma manda; y sin embargo, radican en un solo cuerpo y se mantienen en unidad; no se apoderan de lo que los otros miembros tienen, aunque ellos mismos no tengan aquellos miembros, ni tienen por ajeno lo que poseen en común en el mismo cuerpo. Y, finalmente, hermanos: si un miembro choca con algo bajo, ¿qué miembro le negará su ayuda? ¿Qué parece en el cuerpo humano más en último lugar que el pie? Y en el pie mismo ¿qué más alejado que la planta? Y sin embargo eso más alejado está en tan estrecha relación con toda la estructura del cuerpo que, cuando se clava una espina, todos los miembros colaboran para sacar la espina: las rodillas se doblan, se curva la espalda..., uno se sienta para sacar la espina; y el hecho de sentarse es cosa de todo el cuerpo. ¡Cuán pequeña es la parte lastimada! Tan pequeña es la parte en que pudo clavarse una espina y, sin embargo, el apuro de un lugar tan pequeño y menudo no es descuidado por todo el cuerpo: los demás miembros no sufren y en aquel lugar sufren todos. El Apóstol nos ha dado en esto una parábola de amor, animándonos a que nos amemos entre nosotros, como los miembros en el cuerpo: «Si padece un miembro, todos los miembros padecen con él, y si un miembro es honrado, todos los otros a una

se gozan. Pues vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros» (*1 Cor.* 12, 26-27). Si se aman los miembros que tienen su cabeza en la tierra, ¿cómo tendrán que amarse los miembros que tienen su Cabeza en el cielo? Claro que no se amarían si fueran abandonados por su Cabeza; pero como esta Cabeza es Cabeza y está ensalzada y está a la derecha de Dios Padre, de forma que sigue trabajando en la tierra, no en sí sino en sus miembros, de modo que al final dice: «tuve hambre, tuve sed; fuí extraño», y ellos contestan: «¿cuándo te vimos hambriento o sediento?», y El responde también: Yo, la Cabeza, estaba en el cielo, pero en la tierra estaban sedientos los miembros—dice al final: «lo que no hicísteis a uno de mis pequeños a Mí me lo negásteis» (*Mt.* 25, 35-45). A esta Cabeza estamos unidos únicamente por el amor.

Y así, hermanos, vemos a cada miembro en su oficio cumplir su propia tarea: que el ojo ve, pero no hace; que la mano, en cambio, hace pero no ve; el oído oye pero ni ve ni hace; la lengua habla, pero ni oye ni ve; y aunque todos ellos son distintos y están separados por sus oficios, tienen, unidos por la única estructura del cuerpo, algo común a todos. Los oficios son diversos, el bienestar uno solo. El amor es en los miembros de Cristo lo que la salud y bienestar en los miembros del cuerpo. En mejor lugar está el ojo: está puesto arriba como en una almena de vigilancia, para desde allí ver, contemplar, mostrar; gran honor hay en los ojos, por lo fogoso del sentido, por la movilidad, por cierto poder que los otros miembros no tienen. Por eso los hombres suelen jurar por sus ojos más que por ningún otro miembro. Nadie dice a otro: te quiero como a mis oídos; y sin embargo el sentido del oído no está lejos del ojo, es el más cercano a él. Diariamente dicen los hombres: te amo como a mis ojos. Y también el Apóstol alude a que el amor a los ojos es mayor que el amor a los demás miembros: cuando se siente abandonado por el amor de la Iglesia de Dios dice: «pues yo mismo testifico que, de haber sido posible, los ojos mismos me hubiera arrancado para dároslos» (*Gal.* 4, 15). Nada hay, pues, en el cuerpo más sublime y honrado que los ojos, y tal vez nada más pequeño que el dedo pequeño del pie. Pero está más en orden el dedo sano que el ojo enfermizo y legañoso, pues la salud, que es común a todos los miembros, es más valiosa que los oficios de cada uno. Y así ves en la Iglesia a uno que tiene un oficio pequeño y amor para él, y a otro tal vez con un oficio más importante pero que no tiene amor. Sea aquél el dedo pequeño del pie y éste el ojo. Pertenece más a la estructura del cuerpo el que ha conservado la salud. Finalmente es una carga para el Cuerpo, quien siempre está enfermizo; y todos los miembros se esfuerzan por curar al enfermo, y la mayoría de las veces cura. Pero si no es curado y se pudre de modo que no puede curar, los demás miembros tienen que aconsejar que sea cortado y separado del conjunto del cuerpo.»

El *Sermón* 3 dice:

«El oficio de la palabra y el cuidado en que nosotros padecemos dolores de parto por vosotros, hasta que Cristo haya sido formado en vosotros, nos impulsa a advertir a vuestra niñez, a vosotros que, renacidos del agua y del Espíritu, veis a nueva luz este manjar, esta bebida sobre la mesa del

Señor y que los recibís con inocente devoción, sobre lo que significa este tan grande y divino sacramento, este tan celebrado y noble medicamento, un sacrificio tan puro y suave que hoy es inmolado, no ya en una ciudad terrena de Jerusalén o en el tabernáculo erigido por Moisés, ni en el templo construído por Salomón, sombras todas del futuro, sino inmolado según las profecías «desde la aurora al atardecer» y ofrecido según la gracia de la Nueva Alianza como sacrificio de alabanza a Dios. Ya no se elige entre los rebaños de animales un sacrificio cruento; ninguna oveja o cabrito son arrastrados ya hasta el altar de Dios: el sacrificio de nuestro tiempo es la carne y sangre del sacerdote mismo. Pues sólo de El se profetizó en los Salmos: «Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec.» Y leemos en el libro del *Génesis* que Melquisedec, sacerdote del Señor, llevó pan y vino cuando fué a bendecir a nuestro padre Abraham.

Cristo, pues, nuestro Señor, que sacrificó en la Pasión por nosotros lo que había recibido de nosotros al nacer, constituído eternamente como Sumo Sacerdote, fijó el orden de sacrificio que veis: el de su cuerpo y sangre. Pues su cuerpo traspasado por la lanza manó la sangre y agua, que perdonan nuestros pecados. Acordándoos de esta gracia, luchando por vuestra salvación con temor y temblor—porque es Dios quien obra en vosotros—, entrad en comunidad con este altar. Reconoced en el pan lo que pendió de la Cruz, y en el cáliz lo que se derramó de su costado. Pues también los sacrificios de la Antigua Alianza con toda su abigarrada pluralidad eran una imagen del único sacrificio venidero. Pues Cristo mismo es el cordero, por la inocencia de su sencillo ánimo, y el cabrito, por su semejanza a la carne de pecado. Y todo lo que fué prefigurado de múltiples modos en los sacrificios del Antiguo Testamento, pertenece al único sacrificio que ha sido revelado en el Nuevo.

Recibid, pues, y comed el Cuerpo de Cristo, vosotros que en el Cuerpo de Cristo os habéis hecho miembros de Cristo; recibid y bebed la sangre de Cristo. No os volváis a desatar, comed el vínculo de vuestra unidad; conoced vuestra dignidad, bebed vuestro precio. Del mismo modo que esto se convierte en vosotros, al comerlo y beberlo, así vosotros os convertís en Cuerpo de Cristo, si vivís piadosa y dócilmente... Recibiendo en El la vida, sois una carne con El. Pues este misterio no significa la carne de Cristo de modo que os separe de ella. El Apóstol dice que esto estaba profetizado en la Escritura: «Ambos serán una sola carne» *(1 Cor.* 10, 17). Y en otro lugar dice de la Eucaristía misma: «un único pan, un cuerpo único, somos nosotros a pesar de ser muchos». Así empezáis a recibir ahora lo que habéis empezado a ser...

Y lo recibiréis dignamente si os cuidáis de la «levadura de las falsas doctrinas», para que seáis «pan ázimo en pureza y verdad»; o si conserváis la levadura del amor, que «una mujer puso en tres medidas de harina, hasta que todo fermentara». Pues aquella mujer es la sabiduría de Dios, que vino a carne mortal por una Virgen y predicó su Evangelio por toda la tierra, que había repartido después del diluvio entre los tres hijos de Noé, como en tres medidas, hasta que toda ella fermentara. Esto es el «todo», llamado 'holon' en griego, en que vosotros, conservando el vínculo de la paz, seréis «conforme al todo», es decir, *Katholon*, de donde viene el nombre de Iglesia católica.»

El tema de la unidad entre Cristo y los cristianos está tratado con especial fuerza en un sermón sobre la primera epístola de San Juan (*Sermón* 10, 3).

«En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios» (*1 Jo.* 5, 2). ¿Qué es esto, hermanos? Inmediatamente antes, San Juan habla del Hijo de Dios, no de los hijos de Dios; Nizar nos puso a considerar el Cristo único, y nos dijo: «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El», es decir, al Hijo nuestro Señor Jesucristo. Y continúa: «en esto reconocemos que amamos a los hijos de Dios»; como que quisiera decir: en esto reconoceremos que amamos al Hijo de Dios; pero dice «hijos de Dios» habiendo dicho inmediatamente antes Hijo de Dios. Pues los hijos son el Cuerpo del unigénito Hijo de Dios; como El es la Cabeza y nosotros los miembros, sólo hay un Hijo de Dios. Quien ama, pues, a los hijos de Dios, ama al Hijo de Dios; y quien ama al Hijo de Dios ama al Padre: y nadie puede amar al Padre si no ama al Hijo; y quien ama al Hijo, ama también a los hijos de Dios. ¿Qué hijos o niños de Dios? Los miembros del Hijo de Dios. Y justamente por amarlos se hace El mismo, por el amor, un miembro del conjunto del Cuerpo de Cristo; y así será un Cristo único que se ama a sí mismo *et erit unus Christus amans seipsum*. Pues cuando los miembros se aman unos a otros, se ama a sí mismo el Cuerpo. Y cuando un miembro padece, todos los miembros padecen con él; y cuando un miembro es honrado, todos los miembros se alegran con él. Y ¿cómo continúa San Pablo?, pero vosotros sois cuerpo de Cristo y sus miembros (*1 Cor.* 12, 26 s.). Juan hablaba poco antes del amor fraternal y decía: «quien no ama al hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve? (4, 20). Y cuando amas al hermano, ¿acaso amas sólo al hermano y no a Cristo? ¿Cómo va a ser eso, si amas a un miembro de Cristo? Por tanto, cuando amas a un miembro de Cristo, amas a Cristo; cuando amas a Cristo, amas al hijo de Dios, y si amas al Hijo de Dios, amas también al Padre. El amor es, por tanto, indivisible. Elige lo que quieres amar. Lo demás se sigue por sí solo necesariamente. Di: yo amo sólo a Dios, a Dios Padre. Mientes. Si le amas, no le amas a El solo, sino que si le amas, amas también al Hijo. Sí, dices; amo al Padre y al Hijo, pero sólo a Ellos: a Dios Padre y a nuestro Señor Jesucristo, que subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre, al Verbo, por quien todo fué hecho, que se hizo carne y habitó entre nosotros; sólo a Ellos amo. Mientes; pues si amas a la Cabeza también amas a los miembros; pero si no amas a los miembros, tampoco amas a la Cabeza. ¿No temes la voz de la Cabeza, que desde el cielo grita por sus miembros: «Saulo, Saulo, por qué me persigues»? (*Act.* 9, 4). Le persigue, dice, quien persigue a sus miembros; le ama, quien ama a sus miembros. Sabéis quienes son los miembros de Cristo: la Iglesia de Dios. «Conoceremos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios» (*1 Jo.* 5, 2). ¿Cómo? No es distinto hijos de Dios, ¿y Dios? Sí, pero quien ama a Dios, ama sus mandamientos. ¿Y cuáles son los mandamientos de Dios? Un nuevo precepto os doy, que os améis los unos a los otros (*Jo.* 13, 34). Nadie se disculpe con otro amor ni invocando otro amor; este amor es así, ni más ni menos: del mismo modo que él es unidad, junta en unidad a todos los que de él proceden y les

funde como el fuego. Ahí está el oro; se funde la masa y se hace unidad; pero si la llama del amor no enciende el fuego, los muchos no pueden juntarse en unidad. Conocemos que amamos a Dios en que amamos a los hijos de Dios.»

2. Podríamos citar muchos más textos de Santos Padres; todos ellos atestiguan que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Aparte de esto aparecen claramente dos motivos:

a) Muchos Padres defienden la tesis de que el Logos asumió al hombre en la encarnación. Encontramos esta doctrina en San Ireneo, Melitón de Sardes y Metodio de Olimpia. En último término se apoya en Efesios y Colosenses, ya que San Pablo dice que Cristo es la cabeza del universo, aunque no dice que el universo sea el cuerpo de Cristo, y que todas las cosas serán recapituladas en Cristo. ¿Cómo explicar esta doctrina de San Pablo? Evidentemente San Pablo afirma que Cristo tiene una relación especial con el universo. El universo es todo el mundo, todas las cosas del cielo y de la tierra. El universo ha sido sometido a Cristo; todos los poderes están sometidos a El y El es su Señor; es Señor del universo de manera distinta a como es señor de la Iglesia; de ella es Señor como la cabeza de su amada esposa. En cuanto que los poderes están a su disposición son configurados por la Iglesia, enviada y mandataria de Cristo; pero en cuanto que esos poderes están poseídos de sí mismos, son hechos prisioneros por Cristo. Las palabras de San Pablo significan, pues, dos cosas: creación de la verdadera relación de los seres entre sí y creación de la verdadera relación de los seres a Cristo o a Dios; esta última en el sentido de la subordinación.

Parece que los Padres citados en la polémica contra el gnosticismo y su mito del hombre primero le hicieron una concesión, ya que entienden la encarnación en el sentido amplio de asunción de la humanidad total. En la Iglesia se realiza lo empezado en la encarnación: la pertenencia de los hombres a Cristo. Pero la diferencia entre esta teoría y el gnosticismo se ve en el hecho de que según los Padres citados el desarrollo de la nueva humanidad, dada potencialmente en Cristo, sólo se logró por la fe y el amor y no por un proceso cósmico. Justamente por eso luchó San Ireneo contra el gnosticismo. Se trataba de lo personal e histórico-salvador frente a lo metafísico-natural de los gnósticos.

San Atanasio tuvo que defender la fe ortodoxa contra el arrianismo. Para ello tuvo que estudiar los textos de la Escritura que parecían negar a Cristo la consustancialidad con el Padre, y que eran

justamente los que los arrianos aprovechaban. Esto le llevó a afirmar que Cristo había asumido a los hombres en cuanto que era representante de todos ellos. La unidad entre Cristo y los cristianos sería, pues, representativa. Va aún más allá y dice que en Cristo está representado de antemano el hombre nuevo, que ha logrado su forma y estructura social, desarrollada en la Iglesia. Ve, pues, en Cristo el anteproyecto de la Iglesia que es la explicación y desarrollo de lo prefigurado en Cristo.

b) Especial importancia tiene la tesis comúnmente defendida por los Santos Padres de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, porque en ella se come el cuerpo eucarístico del Señor. Desde Tertuliano encontramos esta tesis que perdura hasta la primera Escolástica e incluso hasta principios del siglo XIII. La Iglesia participa del cuerpo sacramental de Cristo; por eso es el cuerpo de Cristo. Según San Hilario los cristianos están en Cristo y Cristo en ellos por el sacramento de la carne y de la sangre. Los cristianos son cuerpo de Cristo por su unidad en el sacramento del cuerpo de Cristo; esa unidad se expresa en el amor recíproco de los creyentes, que tiene sus raíces en el hecho de que Cristo asumió el cuerpo de todos nosotros en la encarnación haciéndose así prójimo de todos; pero la unidad de la eucaristía es la que da a esa unidad su fuerza y configuración verdaderas. De modo parecido piensa San Juan Crisóstomo, que se distingue de los Padres anteriores en que ya no ve el fundamento de la unidad de Cristo y la Iglesia en el ser real o potencial de los hombres en el Cristo histórico; no usa ese presupuesto y le sustituye por la presencia real del Cristo histórico en el pan eucarístico; la eucaristía se convierte, por tanto, en razón principal y en centro de la unidad de los cristianos con Cristo en el cuerpo de la Iglesia.

La doctrina de San Agustín tiene muchos estratos. Podemos resumirla de la manera siguiente: en primer lugar hay que decir que también San Agustín defendió la teoría de la asunción: la encarnación del Hijo de Dios significa, por tanto, también según él, la asunción de todo el hombre. Esta afirmación debe interpretarse en el sentido de que Cristo está solidariamente unido con toda la humanidad y, por tanto, obra y habla en su nombre y en lugar suyo; Cristo es representante de la humanidad porque está ordenado a toda la humanidad; esta ordenación se realiza gracias a la Iglesia. El hombre es incorporado a la humanidad ampliada de Cristo, a su cuerpo, por el sacramento del bautismo. El bautismo es, por tanto, el sacramento de la incorporación; la eucaristía es el sacramento

del intercambio de vida entre Cristo-Cabeza y los miembros de su cuerpo, la Iglesia. Eucaristía e Iglesia están, pues, íntimamente unidas entre sí. Quien participa de la eucaristía es hecho continuamente partícipe del espíritu de Cristo. Sólo se puede celebrar la eucaristía y recibir el espíritu de Cristo dentro de la Iglesia. Los pecadores están excluídos de la eucaristía.

Según San Agustín, la eucaristía es el sacramento tanto del Cristo histórico como del Cristo total que abarca el cuerpo y la cabeza: es a la vez sacramento de la unidad y de la caridad *(Explicación del Evangelio de San Juan* 26, 13). En polémica contra el particularismo de los donatistas, San Agustín acentúa la función unitiva de la eucaristía. Sería interpretar falsamente a San Agustín creerle simbolista respecto a la eucaristía, porque dice que la eucaristía es signo eficaz de la unidad de la Iglesia. Más bien ocurre lo contrario: la eucaristía sólo puede ser signo eficaz de esa unidad, si de hecho contiene el cuerpo concreto e histórico de Cristo. La acentuación de la función unitaria de la Eucaristía exige el realismo eucarístico. De hecho San Agustín enseña que en la Eucaristía Cristo ofrece la carne que tuvo durante su vida terrena *(Explicación del salmo* 98, 9). Cfr. *De Baptismo* 5, 8, 9. Ve además en la eucaristía la memoria del sacrificio de la cruz... Cristo es aquí y allí sacerdote oferente y víctima ofrecida. El sacrificio de la cruz fué único e irrepetible, pero diariamente celebra la Iglesia el sacramento de ese sacrificio y ella misma hace un sacrificio *(De civitate Dei* 10, 20; *Contra Faustinum* 20, 18). A consecuencia de la estrecha relación de Cristo con la Iglesia, la Iglesia se ofrece a sí misma cuando ofrece el sacrificio de Cristo al Padre. Mediante Cristo la Iglesia es en la eucaristía don sacrificial y sacerdote oferente *(De civitate Dei* 6, 10; 10, 20; *Sermón* 227; *Explicación del salmo* 33). Los signos eucarísticos—pan y vino—son símbolos del cuerpo histórico de Cristo presente en la eucaristía y del cuerpo místico de la Iglesia. (A veces San Agustín llama cuerpo místico al cuerpo individual-histórico de Cristo presente en la eucaristía). El contenido, la *res sacramenti* es, por tanto, el Cristo que abarca la cabeza y el cuerpo *(Explicación del Evangelio de San Juan* 26, 7). Pero la cabeza está presente según su realidad histórica aunque misteriosamente. Por eso precisamente puede decir San Agustín: «Si vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro misterio el que está encima del altar. Vosotros recibís vuestro misterio... sois lo que veis, y recibís lo que sois» *(Sermón* 179; cfr. *Sermón* 272 y 229). San Agustín aplica a su

tesis de la función unitaria de la eucaristía la imagen de la unidad natural en el pan y en el vino, muy difundida desde la «Didache». El pan y el vino se hacen después de un proceso trabajoso y también a la Iglesia le cuesta muchos trabajos el incorporar a sus hijos plenamente a la nueva unidad del cuerpo de Cristo, cuyo misterio reciben ahora en la eucaristía.

¿Cómo se entiende la presencia—afirmada por San Agustín—, del cuerpo místico de Cristo en la eucaristía? No es metafísico-estática, sino ontológico-dinámico-actualística. Los miembros del cuerpo de Cristo están presentes en el sacramento de la eucaristía, porque se ofrecen a sí mismos y se ofrecen con su cabeza, Cristo. Esto ocurre por el amor que San Agustín llama *caritas* y distingue del amor llamado *cupiditas;* el amor en que el hombre se ofrece tiene dos direcciones: una hacia arriba y otra hacia todas partes; se mueve, pues, en vertical y en horizontal. En él se eleva el hombre a Dios (San Agustín usa muchas veces la expresión *sursum corda)* y dentro del cuerpo místico de Cristo se dirige a todos los miembros. El hombre sólo es capaz de esa ascensión a Dios, porque Cristo bajó antes, es decir, en Cristo y por Cristo, la cabeza, que mueve a su cuerpo místico hacia donde El vive ya: hacia el Padre celestial. La Eucaristía es, como dice San Agustín, en unos lugares cada día y en otros cada cierto tiempo, el lugar y el modo de esta subida al Padre, porque en la Eucaristía se ofrece al Padre el cuerpo místico de Cristo por medio de la cabeza. Por otra parte la eucaristía no tendría ningún sentido si los participantes no se elevaran a Dios por medio de Cristo en el amor alimentado por la fe en Cristo. Este amor que eleva al Padre y que se dirige a los hermanos, no sólo es efecto de la eucaristía, sino un elemento de su estructura; pertenece a la estructura de la *res* eucarística, es decir, al contenido mentado por el signo sacramental. San Agustín aplica aquí categorías formales y no causales. Estas reflexiones demuestran que sólo los santos pueden participar con pleno sentido de la eucaristía; sólo quienes están llenos de caridad. De los pecadores y cismáticos dice San Agustín: «Quien recibe el misterio de la unidad y no mantiene el vínculo de la paz, no recibe el misterio a favor suyo, sino como un testimonio en contra» *(Sermón* 272). Tal sacrificio es rechazado. Dios exige sacrificio pero no el sacrificio del cuerpo torturado, sino el sacrificio del corazón contrito; no tiene ningún valor ofrecer el sacrificio en el altar de piedra y no ofrecerlo en el altar del corazón; Dios pide el sacrifico que es quemado para él por el fuego de la

caridad en el altar del corazón. Como es la caridad encendida por el Espíritu Santo, lo que reúne en unidad a los miembros del cuerpo místico y es el amor que todo lo une y en el que es ofrecido el sacrificio del corazón, San Agustín puede decir: éste es el sacrificio de los cristianos: muchos un solo cuerpo en Cristo. Y así se convierte en sacrificio todo acto de caridad, toda obra de misericordia, todo buen consejo, porque en todas esas acciones el hombre se entrega a Dios en la caridad. No puede entenderse esta tesis agustiniana como exclusivamente afirmada de la teología moral; porque cada movimiento del corazón tiene, según él, su punto de partida en Cristo, en la unión con la cabeza que se realiza continuamente en la celebración eucarística como movimiento sacrificial del Cristo total que comprende el cuerpo y la cabeza. Todo acto de amor es, por tanto, una representación del acontecer eucarístico.

Como la celebración de la Eucaristía implica como elemento estructural el movimiento amoroso del cuerpo místico de Cristo hacia el Padre y hacia los demás miembros, lleva también en sí el anhelo de plenitud. El contenido eucarístico *(res)* sólo logrará su plena figura en el futuro; el sacramento de la eucaristía es, pues, para el cuerpo de Cristo el *sacramentum spei*. Apunta al fin de los tiempos. Allí el descanso de los justos no consistirá ya en el sacramento de la esperanza, en el que la época presente de la Iglesia realiza su unidad mientras bebe lo que manó del costado de Cristo» *(Contra Faustinum* 12, 20; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* 1933, 390-413; cfr. Ratzinger, *o. c.)*.

La doctrina agustiniana de la relación entre la eucaristía y la Iglesia-cuerpo de Cristo, es decir, entre el cuerpo sacramental y el cuerpo místico de Cristo pervive hasta finales del siglo XII; aparece en innumerables textos; suelen coincidir en que el hombre está en la Iglesia porque recibe el cuerpo eucarístico y sólo puede recibir el cuerpo sacramental en el cuerpo que representa la Iglesia. En esta concepción se reúnen el realismo eclesiológico y el eucarístico. No es razón que se demuestre la realidad del cuerpo sacramental de Cristo partiendo de la realidad de la Iglesia. Según esto, la Iglesia no podría ser un fenómeno real si el cuerpo sacramental de Cristo no fuera real. Es cierto que muchas veces se dice que la eucaristía es un símbolo del cuerpo de Cristo, pero esta afirmación no significa que exista una concepción puramente simbólica de la eucaristía frente a la concepción realista, sino que tal formulación alude a que el cuerpo eucarístico está referido al cuerpo eclesiológico de Cristo: un

realismo condiciona al otro (véase Henri de Lubac). Desde principios del siglo XIII la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo se fué independizando cada vez más del cuerpo sacramental; el cuerpo sacramental no volvió a ser considerado como la realidad íntima y oculta del cuerpo eclesiológico, sino como su causa y consecuencia. La consideración causal sustituye a la formal y estructural en la visión de las relaciones entre la eucaristía y la Iglesia. Cada una de las dos realidades fué distinguiéndose agudamente de la otra en su ser característico. Esto condujo a ver sus relaciones recíprocas como relación de causa y efecto, a lo que contribuyó el aristotelismo. Este proceso aclaraba las cosas, pero corría el peligro de separar excesivamente la eucaristía de la idea de la Iglesia-cuerpo de Cristo. La magnitud del peligro puede verse en los estudios sobre la eucaristía de los siglos XIV y XV; en ellos muchas veces sólo se habla de la transustanciación y de la presencia real de Cristo y se pasa por alto la fuerza configuradora de la Iglesia propia de la eucaristía. Santo Tomás de Aquino todavía ve clara la relación entre eucaristía e Iglesia y la entiende como relación de causa y efecto.

Pío XII ha llamado la atención expresamente sobre la copertenencia y estrecha relación de la eucaristía y de la Iglesia-cuerpo místico de Cristo. Dice entre otras cosas: «Lo que llevamos expuesto de esta estrechísima unión del Cuerpo místico de Jesucristo con su Cabeza, nos parecería incompleto, si no añadiéramos aquí algo cuando menos, acerca de la Santísima Eucaristía, que lleva esta unión como a su cumbre en esta vida mortal.

»Quiso Cristo nuestro Señor que esta admirable y nunca bastante alabada unión, por la que nos juntamos entre nosotros y con nuestra divina Cabeza, se manifestara a los fieles de un modo singular por medio del sacrificio eucarístico. Porque en él los ministros sagrados hacen las veces no sólo de nuestro Salvador, sino también del Cuerpo místico y de cada uno de los fieles; y en él también los mismos fieles reunidos en comunes deseos y oraciones, ofrecen al Eterno Padre por las manos del sacerdote el Cordero sin mancilla hecho presente en el altar a la sola voz del mismo sacerdote, como hostia agradabilísima de alabanza y propiciación por las necesidades de toda la Iglesia. Y así como el Divino Redentor, al morir en la Cruz, se ofreció, a sí mismo, al Eterno Padre como Cabeza de todo el género humano, así también en esta oblación pura (*Mal.* 1, 11) no solamente se ofrece al Padre Celestial como Cabeza de la Iglesia, sino que ofrece en sí mismo a sus miembros místicos, ya que a todos

ellos, aún a los más débiles y enfermos, los incluye amorosísimamente en su Corazón.

»El sacramento de la Eucaristía, además de ser una imagen viva y admirabilísima de la unidad de la Iglesia—puesto que el pan que se consagra se compone de muchos granos que se juntan, para formar una sola cosa (cfr. *Didache* 9, 4)—nos da al mismo autor de la gracia sobrenatural, para que tomemos de El aquel espíritu de caridad que nos haga vivir no ya nuestra vida, sino la de Cristo y amar al mismo Redentor en todos los miembros de su Cuerpo social» (traduc. citada, núms. 35-36).

3. Esta visión resumida de la doctrina de los Santos Padres indica que los Padres y, sobre todo, San Agustín, no siempre expusieron la doctrina paulina de la Iglesia-cuerpo de Cristo con toda su amplitud. San Agustín destaca la unión con Cristo de los miembros de la Iglesia; ni niega ni descuida la estructura visible, sino que la polémica contra los donatistas le obliga a subrayar la visibilidad de la Iglesia. Pero siempre que considera a la Iglesia como cuerpo de Cristo le importa más la interna comunidad de gracia que la estructura visible. Al estudiar la visibilidad de la Iglesia explicaremos más detenidamente este hecho.

La doctrina agustiniana fué continuada en la teología medieval. Incluso Santo Tomás de Aquino entiende la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo preferentemente como comunidad en la gracia; apenas le da ocasión de estudiar el aspecto visible de la Iglesia; en la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo ve atestiguada sobre todo su unidad y unión con Cristo.

La teología posterior conserva y amplía este punto de vista. Vamos a citar como ejemplo al teólogo francés Tournely (1658-1729). De acuerdo con toda la teología postridentina distingue el aspecto invisible y el aspecto visible de la Iglesia; no coinciden sino que son en cierto modo como dos campos o círculos secantes. El ámbito de la Iglesia invisible es a la vez mayor y menor que el ámbito de la Iglesia visible, ya que hay cosas que pertenecen a la Iglesia invisible sin pertenecer a la visible y viceversa. Tournely, también de acuerdo con la teología de su tiempo, identifica la Iglesia invisible con el cuerpo de Cristo. En esta concepción de la Iglesia ocurre que la Iglesia visible es excluída de la idea de Iglesia total como cuerpo de Cristo. Habría que preguntar si en esta concepción que distingue una Iglesia invisible no está influyendo la teoría protestante de que la

Iglesia es la comunidad invisible en el Espíritu Santo. La teología postridentina destacó intencionadamente la visibilidad de la Iglesia, pero en la cuestión que nos ocupa pudo sin duda influir el protestantismo. En todo caso la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo no fué bien entendida. Sólo la encíclica *Mystici Corporis* superó, por fin, esa estrecha interpretación de la doctrina paulina; por primera vez se recupera su pleno sentido; según la encíclica el cuerpo místico de Cristo es la Iglesia una, católica y romana. Esto plantea un difícil problema: si sólo la Iglesia católica y romana puede llamarse cuerpo místico de Cristo, los que no pertenecen a la Iglesia católica y romana ¿no pertenecen a la Iglesia de ninguna manera? En la teología moderna se podía decir que pertenecían a la interna comunidad de gracia, como si dijéramos al alma de la Iglesia. Pero si la interna comunidad de gracia no llega hasta el ámbito de la Iglesia visible, esa respuesta ya no es posible, porque el cuerpo místico de Cristo se identifica con la Iglesia romana. La cuestión tiene importancia existencial, porque fuera de la Iglesia nadie puede salvarse. Responderemos a esta cuestión al estudiar la visibilidad de la Iglesia. Cfr. A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi. Nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Wien 1950. Th. Zapelena, S. J., *De ecclesia Christi*, 2 vols., Roma 1954-1955. M. Schmaus, *Die Kirchengliedschaft nach Tournely, Festschrift fuer J. Lortz*. P. Tromp, S. J., *Corpus Christi quod est ecclesia*. I. *Introductio generalis*, Roma 1937.

§ 169 b

La Iglesia, esposa de Cristo

I. Doctrina de la Escritura

1. A la imagen de la Iglesia-cuerpo de Cristo está íntimamente unida la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo; ambas se convierten entre sí; Cristo se adquirió la Iglesia, su cuerpo, por la palabra de vida y el bautismo como esposa pura y sin mancha *(Eph.* 5, 27) y viceversa: la Iglesia descrita como esposa es llamada cuerpo de Cristo salvado por El *(Eph.* 5, 23). La comunidad de quienes, a lo largo de este capítulo, son presentados por San Pablo como esposa de Cristo, está formada de judíos y gentiles, que se salvarán según la voluntad de Dios.

2. Podemos aclarar la imagen paulina, echando una mirada a las ideas extrabíblicas y viejotestamentarias sobre los desposorios sagrados.

a) Encontramos precedentes en el ámbito de la cultura oriental, por ejemplo, en Egipto; el rey es llamado desde el imperio antiguo hijo de Re (Amon). Desde la mitad del tercer milenio existe la leyenda de que bajo la figura del rey el dios mismo se acerca a la reina y ésta se convierte en diosa. En el nuevo imperio el título de la princesa heredera y probable reina es la expresión «esposa del dios Amon».

Como en estas y parecidas representaciones del ámbito cultural oriental y greco-romano se trata por regla general de procesos sexuales, no pueden haber sido fuente de la doctrina paulina sobre la Iglesia como esposa de Cristo; sólo demuestran hasta qué punto llegó en esos pueblos el anhelo de unirse a la divinidad. Se ha afirmado que el gnosticismo proporcionó a San Pablo el material figurativo y conceptual para su doctrina de la Iglesia-esposa de Cristo. De hecho en el gnosticismo y, sobre todo, en Valentín, los desposorios místicos y el símbolo del tálamo nupcial desempeñan un papel importantísimo. La *Sophia Achamoth* descendió a la turbia materia desde el mundo del espíritu, del pleroma y perdió su esposo celestial. Un dios del cielo la sigue acompañado de muchos ángeles y la redime. Debe volver con él a la cámara nupcial del pleroma y cumplir los sagrados desposorios. Lo que aquí ocurre prototípicamente ocurre en cada gnóstico: el gnóstico tiene carácter de esposa. La unión matrimonial con su celeste redentor es descrita con metáforas sexuales pero en realidad es pensada espiritualmente. Los desposorios celestiales son un proceso totalmente espiritual. Las actas de Tomás ofrecen una amplia descripción de esos desposorios; según esa descripción la hija de la luz—Sophia o sabiduría—espera al Cristo celeste que la redima.

La concepción paulina se distingue tan radicalmente de estas ideas gnósticas que ni puede suponerse que el gnosticismo influyera sobre el Apóstol.

b) San Pablo encontró esta imagen en el Antiguo Testamento y en la antigua teología judía. El Antiguo Testamento describe la relación entre Dios y su pueblo con la imagen de la unión conyugal, pero se trata de una comunidad de amor. Es Oseas quien crea esa

imagen (caps. 1-3): Yavé ama a su adúltera esposa—su pueblo—como el profeta sigue amando a su adúltera esposa. La castiga para moverla a conversión. Jeremías llama desposorios a la alianza del Sinaí (31, 32) y adulterio a la ruptura de la alianza (9, 2). Aunque Yavé entrega su infiel esposa a manos de sus enemigos (3, 1; 11, 15; 12, 7-9) no la repudia; porque no puede olvidar a quién amó de joven (2, 1-3).

Ezequiel (cap. 16 y 23) amplía y desarrolla intuitivamente la imagen. Isaías dibuja la imagen de la amada de la juventud, a quien Dios vuelve a recibir con infinita misericordia (54, 4-8; 60, 15; 62, 5). El *Cantar de los Cantares*, desde que ha sido aceptado en el canon de la Sagrada Escritura, ha sido interpretado como representación del matrimonio de Dios con su pueblo; también el salmo 44 ha sido interpretado en el mismo sentido.

Los profetas predican que en el tiempo de salvación venidero Dios volverá a desposarse con los hombres. Las ideas de la antigua teología judía ayudan también a entender la concepción paulina; fundándose en los profetas los rabinos interpretan la alianza del Sinaí como los desposorios de Dios con Israel. Yavé sale al encuentro del pueblo como un esposo y Moisés cumple el papel de acompañante de la esposa. También encontramos la idea de que la boda entre Dios y el pueblo se celebrará al fin de los tiempos; según eso este eón sería una especie de noviazgo. La teología judía no dice jamás que el Mesías enviado por Dios sea esposo del pueblo; sólo llama esposo del pueblo al Dios que envía al Mesías.

Aquí se ve sobre todo en qué se distingue la concepción paulina de la viejotestamentaria y de la de los teólogos judíos: según San Pablo es Cristo y no Dios quien adquiere la comunidad humana como esposa.

3. Según San Pablo estos desposorios fueron ya profetizados y prefigurados en la infancia de la humanidad *(Eph.* 5, 31). La creación del primer hombre como varón y mujer *(Gen.* 2, 18-25; véase el estudio del sacramento del matrimonio) no puede según esto ser entendida exclusivamente como función del matrimonio, sino que significa también la misteriosa unidad entre Cristo y la Iglesia. La formación de Eva es un símbolo de la Iglesia que nace del costado de Cristo muerto. Cristo abandonó en cierto modo a su Padre celestial al asumir la naturaleza humana; y abandonó a su madre la sinagoga para reunirse con su esposa, la Iglesia. Dice el Concilio de Vienne:

«El mismo Verbo de Dios, para obrar la salvación de todos, no sólo quiso ser clavado en la cruz y morir en ella, sino que sufrió que, después de exhalar su espíritu, fuera perforado por la lanza su costado, para que, al manar de él las ondas de agua y sangre, se formara la única inmaculada y virgen, santa madre Iglesia, esposa de Cristo, como del costado del primer hombre dormido fué formada Eva para el matrimonio; y así a la figura cierta del primero y viejo Adán que, según el Apóstol, es forma del futuro *(Rom.* 5, 14), respondiera la verdad en nuestro novísimo Adán» (D. 480).

La propiedad decisiva del matrimonio, según la Escritura, es la unidad. Toda la creación está bajo la ley de la diferenciación y de la división: también el hombre está sometido a ella. Ni el varón solo ni la mujer sola realizan la plenitud de la humanidad. Sólo en Dios se da la suma plenitud dentro de la suma simplicidad y viceversa. En el ámbito de lo creado sólo se da la sencillez a costa de la plenitud y la plenitud a costa de la sencillez. Cfr. § 67. Varón y mujer son, pues, distintas representaciones y distintos modos de realización de lo que llamamos hombre; sólo entre ambos representan toda la amplitud de lo humano. Pero ellos están, por tanto, ordenados el uno al otro como miembros pertenecientes a la realidad una que es el «hombre». Esta recíproca ordenación se manifiesta claramente en el sentimiento de soledad de Adán y en el modo de ser creada la mujer *(Gen.* 2, 18-25). Varón y mujer tienden naturalmente el uno al otro. En su diversidad corporal, anímica y espiritual se funda precisamente el hecho de que puedan y quieran completarse para lograr la plenitud de lo humano. En el intercambio vital se funda la unidad de varón y mujer que la Escritura expresa con la fórmula «convertirse en una sola carne». La expresión «una carne» o «un cuerpo» significa que varón y mujer se convierten en uno en toda la amplitud de su ser humano (cuerpo significa la totalidad del hombre en su realidad corporal) y que la unidad logra su expresión y sello en la comunidad de cuerpos. El matrimonio es imagen de la comunidad de ser y vida entre Cristo y la Iglesia justamente en el intercambio vital y en la unidad de varón y mujer fundada en ese intercambio.

Según San Pablo la relación de varón y mujer—tal como es descrita en el *Génesis*—es un anteproyecto y prefiguración de la relación entre Cristo y la Iglesia. Así supera y trasciende la idea viejotestamentaria, que también aparece en el Nuevo Testamento *(Mt.* 12, 39; *Mc.* 8, 38; *Sant.* 4, 4; y quizá *Apoc.* 2, 22). San Pablo

en cambio usa la idea común del Antiguo Testamento para describir la relación entre el nuevo pueblo de Dios y su fundador. Según San Pablo Cristo es el segundo Adán (*Rom.* 5, 12-19; *I Cor.* 15, 2. 45-49). El primer Adán fué causa de toda la desgracia y el segundo Adán fué causa de la salvación. Pero al lado de Adán vivía y obraba Eva que había sido sacada de él.

El hecho de que muchas veces los Santos Padres llamen a la Iglesia segunda Eva está en la dirección del pensamiento de San Pablo. Cuando Cristo vino y tomó a la Iglesia por esposa, pudo entenderse por fin el sentido pleno de la relación entre Adán y Eva. El varón significado en último término por Adán es Cristo y la mujer significada por Eva es la Iglesia. Entre la época empezada y caracterizada por Adán y la época de Cristo hay, pues, continuidad a pesar de las diferencias; ya que el matrimonio entre Cristo y la Iglesia es la plenitud del matrimonio fundado por Dios en el Paraíso entre Adán y Eva. San Agustín habla con especial frecuencia de la Iglesia como segunda Eva y esposa del segundo Adán.

4. San Pablo da testimonio de la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo en *II Cor.* 11, 2; describe su actividad apostólica; en cuanto apóstol es padre espiritual de la comunidad de Corinto; y en cuanto Padre quiere llevar a su hija espiritual como casta virgen ante su esposo. El momento de la entrada en la casa del esposo es la parusía. La esposa de que San Pablo habla aquí es la comunidad cristiana de Corinto; pero representa a la Iglesia total. Su virginidad consiste, según la descripción del Apóstol, en la pureza e integridad de la fe. Más ampliamente habla San Pablo de la Iglesia como esposa de Cristo en la *Epístola a los Efesios* (5, 21-33). El Apóstol usa para su descripción el salmo 44, el *Cantar de los Cantares* y, sobre todo, el *Génesis* 2, 24. Describe la Iglesia como esposa de Cristo; la ha ganado como esposa al morir. En la muerte se entregó por ella (*Eph.* 5, 2; *Gal.* 2, 20; 1, 4; *I Tim.* 2, 6; *Tit.* 2, 13; *Act.* 20, 28). Pero al sacrificar su vida por ella le regaló la vida eterna. En la resurrección y ascensión se manifestó esa vida en El mismo; al enviar el Espíritu Santo la infundió a la Iglesia. Entonces fué fundada no sólo una comunidad entre almas o del alma con el Logos, sino también una viva e íntima relación que abarca el cuerpo y el alma de sus miembros de toda la comunidad a la que fué enviado el Espíritu Santo. La Iglesia acepta la vida que se le regala para protegerla y cuidarla. La entrega de Cristo a su esposa no es un proceso

transitorio y momentáneo; jamás termina porque su amor es incansable; vive siempre para su esposa, la cuida y protege como a su propio yo; la alimenta con su palabra y, sobre todo, con su carne y sangre eucarísticas. Al regalarla su cuerpo y sangre en el sacramento se convierte realmente en un solo cuerpo y en una sola carne con ella. La unidad entre Cristo y la Iglesia supera la de la comunidad matrimonial de varón y mujer en intimidad, fuerza y duración: Cristo atrae a la Iglesia con una fuerza que supera toda posibilidad humana. La unidad de varón y mujer es una débil imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia. Lo que aquí se intercambia es vida eterna e inmortal, no sólo vida terrena y perecedera como en el matrimonio de varón y mujer. Cristo se une a la Iglesia en último término por medio del amor personificado, es decir, por medio del Espíritu Santo.

La unidad y totalidad que anhela toda la creación logra su plenitud en los desposorios entre Cristo y la Iglesia. Sobre el matrimonio cristiano cae un reflejo de esta unidad. El matrimonio de los bautizados es la consecuencia y representación de la unidad entre Cristo y la Iglesia. Pero lo significado en el matrimonio—la unidad de varón y mujer—es realizado en la unión de Cristo con la Iglesia; cierto que ocurre necesariamente de otra forma, porque las formas fisiológicas condicionan precisamente los límites de la unificación (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 120).

Ahora se entiende lo que significa la obediencia que San Pablo exige a la esposa y a la Iglesia, respectivamente. Se cumple cuando la Iglesia acepta los dones de Cristo—su esposo—y configura su vida hasta penetrar en la forma de vida propia de Cristo, es decir, en la vida que consiste en amar y entregarse a Dios. La forma existencial del amor es fundamental en la Iglesia considerada como esposa de Cristo.

Aquí se ve también la viva relación entre la idea de la Iglesia-esposa de Cristo y la imagen de la Iglesia-cuerpo de Cristo. La esposa se convierte en cuerpo de Cristo aceptando su vida y el cuerpo de Cristo se convierte en esposa, por tener carácter personal. «La novia es primero extraña al novio y está frente a él a distancia y sólo deseando su vida y cuando de hecho recibe su vida se hace con él *una caro*, una sola carne y esposa; así la Iglesia, cuando representa a la humanidad que anhela la salvación y la plenitud de vida divina es sólo prometida de Cristo; pero cuando el Hijo de Dios cumple su anhelo y la da su vida enviándo-

le el Espíritu Santo, se convierte con El en una sola carne; es decir, la esposa de Cristo se convierte en cuerpo de Cristo, se convierte en un solo ser místico con El» (J. Pinsk, *o. c.*, 119). La unión de ambas ideas está en el amor que Cristo concede a sus redimidos. El segundo versículo del capítulo quinto de la *Epístola a los Efesios* exhorta a los lectores a vivir en caridad y funda esta exigencia diciendo que también Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave.

La esposa participa de la gloria de Cristo, pero esa gloria no está todavía revelada. La Iglesia espera la hora en que el esposo la lleve a casa de su padre; el día de la parusía Cristo la saldrá al encuentro desde el cielo para cuidarla con El. Encontramos esta interpretación escatológica de los desposorios en *Eph.* 5, 31 y en *II Cor.* 11, 2; pero aparece con más claridad en los capítulos finales del *Apocalipsis*. El Vidente del *Apocalipsis* ve llegada la hora de las bodas del Cordero, y su Esposa, la comunidad de los elegidos, está dispuesta y adornada (*Apoc.* 19, 7-9). La esposa le llama en espíritu y anhelante: ven, y oye que el esposo contesta: sí, voy pronto (*Apoc.* 22, 17. 20). Ella desea que llegue la hora y puede dejar de anhelarla, porque se acerca; y se adorna como una novia para el esposo (21, 2. 9). Después se celebrarán las eternas bodas del Cordero; su esposa, la Iglesia, se adornará con vestidos radiantes y el esposo saldrá de su ocultamiento y dominará como rey. Bienaventurados los invitados a esta boda (19, 6-9). En *Apoc.* 21, 2. 9 la esposa se identifica con la Jerusalén celestial que baja a la tierra. Aquí se cumple *Is.* 61, 10, que dice que la nueva Sión aparece como una esposa adornada para su esposo. La razón objetiva de la identificación dicha es que la ciudad celeste de Dios se convertirá en morada de la comunidad de Dios; y está además constituída por la comunidad de los hombres justos y de los ángeles.

II. Testimonio de los Santos Padres

En los Santos Padres encontramos la imagen con distintas formulaciones, lo que demuestra que la idea de la Iglesia-esposa de Cristo había calado muy hondo en los corazones. Continuamente resuena el himno de júbilo y acción de gracias por la unión de amor en que los hombres han sido recibidos.

Vamos a citar algunos textos: En la llamada segunda *Epístola de San Clemente* leemos: «Preferimos pertenecer a la Iglesia de vida para salvarnos. Ya sabéis que la Iglesia viva es el cuerpo de Cristo. Pero dice la Escritura: Dios creó al hombre varón y mujer... Si afirmamos que la Iglesia es la carne y que Cristo es el espíritu, quien profana la carne, profana la Iglesia; quien tal haga no tendrá parte en el espíritu *(pneuma)*, que es Cristo.»

San Clemente de Alejandría interpreta varias veces el texto de la *Epístola a los Efesios* (por ejemplo, *Stromata*, VII, 87. 88. 107; *Pedagogo* I, 18. 21). Con palabras de himno ensalza la virginidad y maternidad de la Iglesia: «¡Oh maravilloso milagro: uno es el padre de todo, uno es el Logos de todo y uno es también el Espíritu Santo, una sola es hecha madre-virgen; mi alegría es llamarla Iglesia. Pero esta madre no tuvo leche; porque ella sola no llegó a ser esposa sino que es a la vez virgen y madre, intacta como una virgen, llena de amor como una madre, y llama a sus hijos y los alimenta con leche espiritual junto con el Logos convertido en hijo. Por eso no tuvo leche, porque el Logos era su leche. Por eso alimenta a este hijo bueno y amado, cuerpo de Cristo, la joven comunidad que es alimentada por el Logos, a quien dió a luz el Señor mismo con dolores de parto, a quien el Señor mismo envolvió entre pañales con su preciosa sangre». *(Pedagogo,* libro 1, cap. 42). Aconseja a los cristianos correr hacia esa madre *(Ibid.*, libro 3, cap. 99). Cuando Tertuliano habla de Dios Padre inmediatamente se le ocurre hablar de la madre Iglesia; sólo el nombre de madre basta para llamarla. También a los mártires les recuerda la madre Iglesia *(De oratione,* 2; *De baptismo,* 20; *A los mártires,* 1).

Al final de la época de los mártires explicó detenidamente los desposorios de Cristo y la Iglesia el obispo y mártir Metodio de Filipi, en su *Symposium de las diez vírgenes* (3, 8): «Por eso refirió acertadamente a Cristo el apóstol la historia de Adán; pues coincide completamente, porque de sus huesos y de su carne fué hecha la Iglesia y por amor a ella dejó el Logos al Padre celestial y descendió para unirse a la mujer. Se durmió en el éxtasis de la pasión muriendo voluntariamente por ella para hacerla esposa suya limpia e inmaculada, después que la había lavado con el agua para que recibiera el espiritual y santo germen que El siembra hablando y plantando en lo hondo del espíritu. Y la Iglesia lo acepta y lo configura como una mujer, para dar a luz la virtud. Y así se cumple en cierto modo la palabra: creced y multiplicaos, porque la Iglesia crece diariamente en cantidad, grandeza y belleza con la ayuda y comunidad de Cristo, que también ahora baja a nosotros y muere en la memoria de la pasión.»

San Agustín formula de innumerables maneras esa misma idea.

Los Padres de la Iglesia interpretan también la encarnación misma como un matrimonio; encontramos esta idea en Orígenes y en Metodio (que depende de él) y en otros escritores griegos. Es San Agustín quien la mantiene más expresamente; la une a la idea de que la Iglesia creada por el Encarnado es su esposa. En algunos textos se enredan ambas ideas: que el Hijo de Dios al encarnarse se une en desposorios con la carne humana y que Cristo se desposa con la Iglesia. La homilía octava sobre el *Evangelio de San Juan,* 4, dice: «El Señor, invitado, fué a una boda. ¿Es de admirar que fuera a aquella casa a la boda, quien vino al mundo a una boda? Pues si no vino a bodas, no tiene aquí esposa. ¿Y qué significaría entonces lo que

dice el Apóstol para representar a una pura virgen de Cristo: os he prometido a un varón? ¿Y qué significaría su temor de que la virginidad de la Esposa de Cristo se echara a perder por astucia del demonio? Temo, dice, que lo mismo que Eva fué seducida por astucia de la serpiente, se eche a perder vuestro sentido y se aparte de la simplicidad y pureza, que hay en Cristo. Tiene, pues, aquí una Esposa que compró con su sangre y a quien El ha dado como dote el Espíritu Santo. La ha liberado de la esclavitud del demonio; ha muerto para perdonarla y resucitado para justificarla. ¿Quién se sacrificará tanto por su esposa? Tal vez los hombres ofrezcan todas las joyas imaginables, oro, plata, piedras preciosas, caballos, esclavos, campos, fincas; ¿pero dará alguien su sangre? Pues si da la sangre por la esposa, no habrá esposo. Pero el Señor murió tranquilo y dió su sangre por ella, para conservar después de la Resurrección a Aquella a quien había unido a sí en el seno de la Virgen. Pues el Verbo es el esposo y la esposa es la carne humana y juntos son el Hijo del hombre. Al convertirse en Cabeza de la Iglesia, el seno de la Virgen María fué su lecho nupcial; de allí salió como un esposo de su cámara, tal como había profetizado ya la Escritura: y lo mismo que un esposo que sale de su cámara dió gritos de alegría, para correr su camino como un héroe.»

En la explicación a la primera *Epístola de San Juan* 1, 2, dice: «El tálamo nupcial de aquel Esposo fué el seno de la Virgen, pues en aquel seno virginal se unieron dos, el Esposo y la Esposa: el Esposo es el Verbo, la Esposa es la carne. Pues está escrito: y serán dos en una sola carne.»

La imagen es usada aquí en sentido cristológico y no eclesiológico; pero cuánta sea la íntima trabazón de un pensamiento con otro se ve en lo que a continuación añade: «A aquella carne se unió la Iglesia y así nace el Cristo total, Cabeza y Cuerpo.»

Inmediatamente dice (2, 2): «Toda Iglesia es esposa de Cristo y su principio y prefiguración *(principium et primitiae)* es la carne de Cristo. Allí se unió en la carne la esposa al esposo.» En la *Explicación del salmo* 44, 3, dice: «La unión conyugal existe entre el Logos y la carne; el tálamo nupcial es el seno de la Virgen; pues la carne misma se unió al Logos; por eso se dice: ya no dos, sino una sola carne. La Iglesia fué asumida de entre el género humano de forma que la cabeza de la Iglesia es la carne unida al Logos divino y todos los creyentes son miembros de esa cabeza.» Según esto la naturaleza humana de Cristo es la que tiene en primer lugar la cualidad de esposa y el Encarnado es el esposo en cuanto que su naturaleza humana es el anteproyecto y la raíz de la humanidad redimida y reunida en la Iglesia. A esta concepción corresponde el hecho de que los Santos Padres llamen frecuentemente a María madre de los creyentes y madre de la Iglesia.

Los Santos Padres destacan en la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo un momento o propiedad que no aparece expresamente en la Escritura; mientras que San Pablo destaca el momento de la unidad entre Cristo y la Iglesia, los Santos Padres subrayan la fecundidad de la Iglesia. Según ellos la Iglesia es a la vez virgen y madre; es virgen por la pureza de su fe; pero es a la vez la santa madre Iglesia, porque continuamente da a luz nuevos hijos, nuevos miembros del

cuerpo de Cristo. Es cierto que la idea de la fecundidad de la Iglesia no es ajena a la Escritura, ya que la Iglesia debe crecer cada vez con más fuerza en la vida de Cristo; su unidad de corazón y de alma con Cristo debe ser cada vez mayor; la imagen de Cristo brillará así en ella cada vez con más esplendor *(Col.* 2, 19; *Eph.* 2, 22; 4, 11-16). Aquí se alude a una forma de fecundidad que consiste en un enriquecimiento interior, y en la creciente profundización e intensificación del vínculo con Cristo. Pero la forma de fecundidad de que hablan los Santos Padres consiste en que la Iglesia tiene continuamente nuevos hijos e hijas de su comunidad con Cristo; es un gran número que nadie puede contar *(Apoc.* 7, 9). Así surge junto a la idea de que la Iglesia es la comunidad unida a Cristo de los que creen en El (su cuerpo), la idea de que la Iglesia es su madre.

Nace la idea de la Iglesia madre virgen; la encontramos por vez primera en una carta de los cristianos de Vienne y Lyon (del año 177) a las comunidades de Asia y Frigia, que habla de la persecución de los cristianos en Lyon (San Eusebio, *Historia de la Iglesia* 5, 1, 1-2, 8) y en la obra del Pastor de Hermas; es, por tanto, antiquísima. Los Santos Padres eran conscientes de la diferencia e incluso de la tensión y contraste de ambas ideas e intentan ponerlas de acuerdo con una dialéctica detallada. La síntesis de la maternidad y virginidad de la Iglesia se puede explicar, porque la comunidad entre la Iglesia y Cristo es espiritual. En esta unidad con Cristo fundada en el Espíritu y configurada por el Espíritu recibe la Iglesia la fecundidad que la capacita para dar a luz continuamente nuevos hijos de Dios.

El nacimiento de los creyentes ocurre mediante la predicación y el bautismo. En el sermón sobre el bautismo, de Zenón, obispo de Verona (desde 362 al 371/2) se trata ampliamente la idea de que el bautismo es el seno de la Iglesia. Aparece también en la inscripción del batisterio de Letrán, compuesta por el papa León Magno y en el rito de la bendición del agua bautismal (cfr. § 236).

Es San Agustín quien estudia estas relaciones con más frecuencia y hondura; en la plática 12 sobre el Evangelio de San Juan (5) dice: «Un padre mortal engendra en su esposa un hijo que será su heredero. Dios engendra mediante la Iglesia y de la Iglesia hijos que no le sucederán sino que estarán con El eternamente.» Y así la Iglesia, elegida de entre el género humano por Cristo que se entregó por ella y hecha también por Cristo su esposa virginal para que transmita su vida a los demás, se convierte en madre fecunda al ha-

cer, por la palabra y el sacramento, de los pecadores justos, de los injustos santos, de los ateos cristianos e incluso Cristo mismo. Sólo una persona es comparable a ella en esa doble dignidad de virgen y madre: María. María da a luz a la Cabeza y la Iglesia a los miembros que por su pertenencia a la cabeza son también Cristo. San Agustín atribuye la fecundidad a la Iglesia total. La característica de la Iglesia en cuanto madre-virgen consiste, según San Agustín, en que los engendrados por ella se incorporan a su maternidad; en cuanto individuos son hijos de la Iglesia, pero en cuanto comunidad son ellos mismos la madre Iglesia. La maternidad espiritual (= sobrenatural) de la Iglesia no es propiedad de los individuos de forma que dentro de la Iglesia total haya miembros a quienes compete ser madre y otros a quienes compete ser hijos; la Iglesia total es esposa de Cristo y la Iglesia total es madre virginal que engendra continuamente nuevos hijos que a su vez participan de esa su fecundidad sobrenatural causada por Cristo. La Iglesia total en cuanto esposa llena del Espíritu Santo y de la vida de Cristo obra el renacimiento y perdón de los pecados. La Iglesia realiza su efecto creador en la palabra y en los sacramentos; sólo ella puede realizarlo así. Los sacramentos son administrados por uno sólo, pero en el ministro visible del sacramento actúa la Iglesia total, la comunidad de los santos llena de la vida de Cristo. «El individuo actúa como miembro de esa comunidad que ha sido calificado y autorizado por Cristo para servirle; en él está representada la comunidad. La Iglesia y no el individuo es la verdadera madre de la nueva vida. Cuando un obispo le pregunta cómo renacen en el Espíritu Santo los niños que son llevados al bautismo con intenciones falsas y supersticiosas, contesta San Agustín: «El renacimiento no es impedido a los niños por el hecho de que los que los llevan a bautizar no tengan intención recta. Son prestados por ellos los servicios necesarios; se pronuncia el juramento bautismal; se hacen los servicios indispensables para que el niño sea santificado. Y el Espíritu Santo, que habita en los santos, de los que se forma en el fuego del amor aquella paloma plateada (cfr. *Ps.* 67, 14), obra lo que El obra, a veces incluso mediante el servicio de hombres que no sólo son ignorantes, sino indignos hasta merecer la condenación. Los niños no son llevados a recibir la gracia del Espíritu por quienes los llevan en brazos, aunque también por ellos, si son buenos creyentes, sino por la comunidad total de los santos y creyentes. Pues con buenas razones se puede suponer que son llevados al bautismo por todos los que se

alegran de ello y por todos aquellos cuyo santo amor incondicional les ayuda a entrar en la comunidad del Espíritu Santo. Toda la madre Iglesia, que vive en los santos, es la que obra eso, porque es toda la Iglesia quien da a luz a todos y a cada uno» (*Cartas*, 98, número 5). Aquí se ve también la razón de que la Iglesia en cuanto comunidad unida con Cristo engendra la vida sobrenatural: es en cuanto totalidad la esposa de Cristo en quien el Espíritu Santo infundió el germen de la vida de Cristo. En el fondo es Cristo o el Espíritu Santo quien actúa por medio de la Iglesia (cfr. San Agustín, *Sermón* 99, 9; *Contra epistolam Parmenidis* 2, 11, 24; *Plática* 27, 6, *sobre el evangelio de San Juan; Sermón* 71, 13, 23). La producción de la vida sobrenatural y el perdón de los pecados competen, pues, a la totalidad de los justos; pero el ejercicio de ese poder creador está vinculado a los sacramentos, cuya realización está reservada por voluntad de Cristo a determinados miembros calificados para ello (cfr. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 265-269). Hofmann da abundante bibliografía sobre el tema; véase también Ratzinger, *o. c.*, pág. 140.

Según San Pablo el momento de las nupcias es la parusía; según los Santos Padres ocurren en la historia; por eso la Iglesia incluso dentro de la historia no sólo es la prometida sino la esposa. Hay algunas excepciones. San Agustín distingue dos nupcias: en la historia Cristo es prometido de la Iglesia inmaculada y sólo al fin de la historia serán las nupcias. Por otra parte, según él, la Iglesia es verdadera esposa de Cristo porque a través de ella Cristo da la vida a los hijos de la Iglesia en el bautismo. En general, los Santos Padres dicen que las bodas entre Cristo y la Iglesia ocurrieron en la pasión: Eva fué extraída del costado de Adán y la Iglesia nació del costado abierto de Cristo.

III. La Liturgia

En la liturgia la Iglesia se nos presenta en su actividad cultual que nace de su unión con Cristo; en la liturgia esa unión se hace eficaz para cada creyente. Lo que ocurre misteriosamente entre Cristo y la Iglesia tiene expresión visible en los misterios de la liturgia, sobre todo en el bautismo y en la eucaristía. La muerte de Cristo no es un mero hecho ocurrido en el pasado; en la liturgia es actualizado continuamente para que los hombres puedan participar de su muerte y resurrección y lograr la vida del Espíritu (Pneuma). La

liturgia es, pues, una acción nupcial de la Iglesia. Según Metodio, es una acción de la Iglesia total y no de los individuos.

De hecho, en los testimonios de la Iglesia sobre sí misma, en las palabras y ritos, se expresa la convicción de que la liturgia es una realización de la unidad de amor con Cristo. El Concilio de Trento dice que Cristo al marchar de este mundo confió la continua actualización y memoria de su sacrificio a su amada esposa la Iglesia. La consagración de un templo nuevo es una representación simbólica de la unión nupcial entre Cristo y la Iglesia; es una celebración de las bodas entre Cristo y la comunidad. El himno de la consagración de un templo canta a la casa de Dios comparándola con la ciudad celeste que baja del cielo bella y joven, adornada para las nupcias, para desposarse con el Señor rodeada del cortejo nupcial de los ángeles. A la idea de los desposorios se une la de la maternidad. La bendición del agua bautismal es bendición para la santa maternidad de la Iglesia. La pila bautismal es llamada en la liturgia seno materno del que nacen continuamente hijos de la Iglesia en virtud del aliento del Espíritu de Cristo. En la bendición del agua bautismal se reza esta oración: «Señor, mira el rostro de tu Iglesia, multiplica en ella tus renacimientos. Tú alegras a tu ciudad con el torrente de tus gracias poderosísimas. Tú abres en la redondez de la tierra la fuente bautismal para renovar el género humano y todos los pueblos de la amplísima tierra y ella recibe la gracia de tu Unigénito por medio del Espíritu Santo y a la llamada de tu majestad. Que este agua preparada para el renacimiento de la humanidad sea fecundada por la mezcla misteriosa de su luz. Que el agua reciba esa santa virtud y que del inmaculado seno de la fuente de Dios nazca una generación nueva, renacida para una nueva creación.» Más plena y rica suena la alabanza de la Iglesia virgen y madre en la liturgia pascual (cfr. A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in Ihrer Liturgie*, en: «Mysterium», 1926, 85-90; O. Casel, *Die Kirche als Braut Christi*, en: «Die Kirche des lebendigen Gottes», 1936, 91-111; en: «Theologie der Zeit. Folge 2»; sobre todo, J. Schmid, artículo: *Heilige Brautschaft*, en: «Reallexikon fuer Antike und Christentum», edit. Th. Klauser (1953), 528-564, en donde se encontrará abundante documentación y bibliografía. Véase también M. Schmaus, *Mariología*).

La Edad Media conservó la idea de la Iglesia como esposa de Cristo. Pero después fué pasando poco a poco a segundo término hasta quedar casi sólo en la liturgia de la Iglesia. Frecuentemente

(por vez primera en San Cipriano; cfr. Ratzinger, *o. c.*, 88) la expresión «madre Iglesia» tiene el sentido de una autoridad suave y de un leve gobierno y así la idea pasa del ámbito sacramental al jurisdiccional. Sobre Santo Tomás de Aquino puede verse Martín Grabmann, *Die Kirche als Gotteswerk*.

§ 170

El Espíritu Santo y la Iglesia (Aspecto pneumatológico de la Iglesia)

1. Promesa del Espíritu en el Antiguo Testamento

La Iglesia es el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo; Cristo es su cabeza; esto significa que es su Señor y la fuente de su vida y tiene como consecuencia su caracterización por Cristo: la Iglesia es cristiforme.

Tanto la unión con Cristo como la semejanza a El son causadas y conservadas por el Espíritu Santo, enviado por Cristo. Podría preguntarse si la misión del Espíritu Santo es la razón de la comunidad de vida con Cristo o si ésta es la razón de que fuera enviado el Espíritu Santo. ¿Es Cristo quien causa la participación en la vida del Espíritu Santo o es el Espíritu Santo quien crea la comunidad con Cristo? Ambas cosas son reales. En razón del eterno plan divino de salvación Cristo viene al hombre y lo toca; la virtud y fuerza con que le toca es el Espíritu Santo que llena su naturaleza humana; que durante su vida terrena estaba presente aunque oculta en El. Al resucitar y subir al cielo se revela. Esto significa que salta como una chispa de amor celeste a todo aquel con quien Cristo se pone en contacto. Por eso el hombre poseído por Cristo entra en viva relación con Cristo; es transformado conforme al prototipo de Cristo glorificado, aunque esa transformación no es perceptible dentro de la historia. El movimiento parte, pues, de Cristo, pero sólo por la actuación del Espíritu Santo conduce al encuentro vivo con Cristo. El Espíritu Santo es el vínculo activo que reúne en comunidad a Cristo y al cristiano. El individuo participa de esa unión con Cristo dentro de la Iglesia.

Cuando el Espíritu Santo crea esa unión obra análogamente en la tierra lo que hace continua y eternamente en el cielo. En la vida

trinitaria de Dios el Espíritu Santo es—según la interpretación agustiniana admitida por toda la teología—el vínculo de amor en que Padre e Hijo se pertenecen recíprocamente (cfr. § 90). El amor personal que llamamos Espíritu Santo se constituye en el aliento de amor que el Padre envía al Hijo y el Hijo al Padre. En el aliento de amor que fluye y refluye en el intercambio de vida del Padre y del Hijo se forma la atmósfera personal de amor en que viven el Padre y el Hijo, encontrándose y ofreciéndose recíprocamente. El Espíritu Santo es en cierta manera el clima de Dios; lo es por ser amor. El clima, que es amor, es el clima del cielo. La idea del Espíritu Santo como clima o atmósfera personal resulta de caer en la cuenta del significado originario de la palabra griega *pneuma* y de la palabra latina *spiritus*. En la traducción alemana «Geist» no aparece este aspecto. Al entender los nombres del Espíritu Santo en su sentido originario no podemos olvidar que el clima celestial de amor es personal; el Espíritu es una persona como el Padre y el Hijo. Además no hay que olvidar que ese clima celestial desarrolla él mismo actividad: el Espíritu Santo es el vínculo activo entre el Padre y el Hijo, es vínculo porque une; su ontología tiene carácter actualista.

Lo que ocurre en el cielo ocurre análogamente en la tierra. Cristo prometió y envió el Espíritu a los apóstoles y a toda la Iglesia. El junto con el Padre lo alentó en la Iglesia. En razón de ese envío o misión cumple el Espíritu Santo la función que corresponde a su ser personal; la función de unir amorosamente. El Espíritu Santo enviado a la Iglesia crea en ella la atmósfera celeste de amor, o mejor, El mismo es esa atmósfera y es el clima que la Iglesia vive y respira. Es el vínculo amoroso que reúne a Cristo y a la Iglesia en la unidad que San Pablo designó diciendo que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y Cristo la cabeza de la Iglesia. La amistad une a los amigos y el amor a los amantes y así el amor, que es el Espíritu Santo, abarca como un lazo y vínculo de unidad a Cristo y a los cristianos. El Espíritu Santo es quien da su espiritualidad al nuevo pueblo de Dios.

La actividad unitiva del Espíritu Santo es un proceso continuado; es, pues, como hemos dicho, un principio personal continuamente activo.

En razón de la presencia o relación especial del Espíritu Santo con la comunidad de la Iglesia, puede llamarse época del Espíritu Santo la época de la Iglesia que transcurre entre la ascensión y la

parusía. Por lo demás esta denominación no puede ser entendida en el sentido en que la entiende Joaquín de Fiore, que dice que la época del Espíritu Santo sigue a la época de Cristo. La época del Hijo no es sustituída por la del Espíritu, ya que el Espíritu no crea una época de salvación distinta de la del Hijo, sino que configura la época iniciada por Cristo desde el Espíritu de Cristo.

San Agustín distingue en el mundo siete períodos, pero Ruperto de Dacia, Hugo de San Víctor y otros distinguen sólo tres grandes épocas: el reino del Padre, desde el principio del mundo hasta la caída de Adán; el reino del Hijo, desde la caída de Adán hasta la muerte de Cristo, y el reino del Espíritu Santo, desde la muerte de Cristo hasta el fin del mundo. Joaquín de Fiore cambia esta división haciendo durar la época del Padre hasta Zacarías, padre de Juan Bautista, la época del Hijo desde Juan Bautista hasta San Benito, y la época del Espíritu Santo desde San Benito hasta el fin del mundo. En el tercer período entra en vigencia y efecto el *Evangelium aeternum* prometido por San Juan *(Apoc.* 14, 6). En esta época el maestro de la Iglesia es el Espíritu Santo y no un libro; bajo su influencia la Iglesia se convierte en Iglesia espiritual. Portadores de la comprensión espiritual de la Revelación son los varones espirituales, es decir, las órdenes contemplativas. La Iglesia del Espíritu representa, pues, un evidente progreso respecto a la Iglesia de Cristo. Frente a esta concepción hay que recordar que la Iglesia participa de la plenitud del Espíritu Santo desde el día de Pentecostés y no desde San Benito; es la plenitud del Espíritu prevista por Dios desde la eternidad. Puede llamarse época del Espíritu Santo porque es el Espíritu Santo quien completa la obra de Cristo.

En el Antiguo Testamento ya había sido profetizado que la época iniciada por Cristo sería época del Espíritu. También en el Antiguo Testamento desempeña el Espíritu un gran papel. El Espíritu de Dios se movía sobre las aguas el día de la creación; por medio del Espíritu dirigía Yavé a su pueblo desde los días de la peregrinación por el desierto; sobre los jefes del pueblo es derramado el Espíritu; el Espíritu descendía sobre todo a los profetas, pero incluso el recto vivir diario era atribuído al Espíritu *(Act.* 2, 4; *Ps.* 51, 13; 139, 7; 143, 10).

De quien primariamente se dice que participará del Espíritu es del futuro rey de la salvación *(Is.* 11, 2; 42, 1). Para la época mesiánica es prometida la plenitud del Espíritu *(Ez.* 36, 27). Según la profecía de Joel, la difusión del Espíritu iniciará el día del Señor.

Dice: «Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días; y haré prodigios en el cielo, y pondré en la tierra sangre y fuego y columnas de humo. Y se cubrirá de tinieblas el sol y de sangre la luna, antes que venga el día grande y terrible de Yavé. Y todo el que invocare el nombre de Yavé será salvo, porque en el monte de Sión y en Jerusalén estará el resto de los salvados, como lo ha dicho Yavé, y lo mismo será de los escapados llamados por Yavé» *(Joel* 3, 1-5). Según este texto, el derramamiento del Espíritu y las manifestaciones a él unidas es en cierto modo la señal del principio del fin de los tiempos. El profeta asegura que en aquel tiempo todo el pueblo participará del Espíritu y se podrá atribuir la promesa: quien confiese al Señor, será salvado. Los efectos del Espíritu—sueños y visiones—dan testimonio de la posesión real del Espíritu. Como ocurrirán a hombres de todas las edades y de ambos sexos, se podrá reconocer la participación de todos en la salvación futura. El Espíritu configurará la futura comunidad salvadora. Así entendió San Pedro la profecía de Joel el día de Pentecostés; empieza su predicación cristiana con estas palabras: «No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún hora de tercia; esto es lo dicho por el profeta Joel» *(Act.* 2, 15-16).

Por tanto, también en el Antiguo Testamento fué enviado el Espíritu Santo y hubo portadores del Espíritu; pero para el Nuevo Testamento fué prometida la plenitud del Espíritu. Al Nuevo Testamento compete más intensidad que al Antiguo en la presencia del Espíritu. Se puede decir que al Antiguo Testamento le fué dada la suficiencia del Espíritu, pero que al Nuevo le fué dada abundancia de Espíritu. Las palabras «suficiencia» y «abundancia» caracterizan tanto la relación como la diferencia entre ambos Testamentos (véase Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 43, a. 7; *In Sent.* I dist. 16 q. 1 a. 2; a. 3; San Buenaventura, *In Sent.* I dist. 16 q. 2; Ricardo de Mediavilla, *In Sent.* I dist. 16 q. 2). Tomás de Aquino describe la misión neotestamentaria del Espíritu en el primer libro de su Comentario a las Sentencias: «Cuando el Espíritu Santo es enviado invisiblemente desde la plenitud del amor divino, la gracia irrumpe en el corazón de los hombres y por este efecto de la gracia conoce a la divina persona empíricamente quien es hecho partícipe de esta gracia; así cuando el Espíritu es enviado visiblemente se logra

un grado mucho mayor de abundancia, ya que la gracia interior fluye en cierto modo a causa de su abundancia hacia fuera y se da a conocer visiblemente, la inhabitación del Espíritu Santo se revela no sólo a quien es enviado, sino también a los demás. Dos momentos pertenecen, pues, al envío o misión visible: primero, sobreabundancia de gracia en quien le recibe, y segundo, ordenación de esa sobreabundancia a los demás de modo que la sobreabundancia fluye de alguna manera a ellos. La revelación de la gracia interna ocurre, pues, no sólo a quien tiene la gracia, sino que a los demás también les es revelada. Por eso fué enviado el Espíritu de esa manera en primer lugar a Cristo, nuestro Señor, y en segundo lugar a los apóstoles; por medio de ellos fué derramada la gracia, ya que por medio de ellos fué fundada la Iglesia» (*Sent.* I, dist. 16, q. 1, a. 2; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie* (1903), 125).

II. Cristo, portador del Espíritu

La plenitud del Espíritu es causada en el Nuevo Testamento por el Mesías. Primariamente el Espíritu está vinculado a El, pero desde El fluye hasta la comunidad fundada por El y hasta sus miembros, no en un proceso natural o vital, sino porque Cristo envía el Espíritu según el eterno decreto divino y libremente. Cristo es el comienzo de una humanidad nueva y en El está contenido en germen el futuro.

Los hombres nuevos por Cristo forman unidad: la Iglesia, que está anticipada en Cristo como el árbol en la semilla, como el descendiente en sus ascendientes, como la casa en su proyecto. Todas estas comparaciones insinúan la relación, pero no la explican, porque es un misterio. Pero en ellas se sensibiliza: aunque la robusta encina está contenida en la bellota como en su germen, no en tamaño pequeño, sino conforme a las leyes inmanentes del crecimiento, la semilla debe caer primero a la tierra y morir para que de su muerte brote la nueva vida. Cristo tuvo que cumplir la ley de la muerte impuesta al hombre (*Gén.* 3, 10); de su muerte iba a crecer la nueva humanidad divinizada. Cristo glorificado iba a convertirse en principio vital, en levadura de la nueva humanidad. Se iba a convertir como en el hombre interior de la historia humana de forma que la

humanidad adquiriera una nueva interioridad y fuera transformada desde ella.

La vida de Cristo por su parte es vida en el Espíritu Santo hasta tal punto que San Pablo dice que Cristo se convirtió en Espíritu *(II Cor.* 3, 17).

Como la nueva comunidad ha sido creada por Cristo y configurada según su imagen, es una comunidad llena del Espíritu. El Espíritu Santo que fué y es continuamente infundido en ella por Cristo, la configura continuamente conforme a la imagen de su cabeza: Cristo crucificado y glorificado.

En Cristo mismo está presente el Espíritu con la intensidad y plenitud profetizadas del Mesías en el Antiguo Testamento *(Is.* 11, 2). Durante su vida terrena el Espíritu que habitaba en El se mantuvo oculto.

El Espíritu Santo configuró la vida de Jesús desde la concepción hasta la ascensión; formó en el seno de María el cuerpo del Señor; el Mesías fué concebido por el Espíritu Santo y nació de la Virgen María *(Lc.* 1, 35); esto está atestiguado en la Escritura y en los más antiguos símbolos de la fe de la Iglesia (véase D. 2-12; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise*, en la colección «Unam Sanctam», 17, París, 1947).

Cuando Cristo fué bautizado y salió del agua, los cielos se abrieron y vió que el Espíritu de Dios descendía sobre El como en figura de paloma *(Mt.* 3, 3-17). La paloma del arca de Noé después del diluvio significaba la irrupción de un mundo nuevo *(Gén.* 8, 8-11) y la figura de paloma del Espíritu Santo significa también el principio de una nueva creación que sale con Cristo del diluvio del bautismo *(I Pet.* 3, 19-22). Cristo no recibió por vez primera el Espíritu Santo al ser bautizado; lo poseía desde su concepción *(Lc.* 1, 35), pero por la bajada del Espíritu después de su bautismo fué enviado a cumplir su misión después de los años de vida oculta en Nazaret. El bautismo de Jesús es el comienzo de la realización de su tarea mesiánica *(Lc.* 1, 2; 3, 23; *Jo.* 15, 27; *Act.* 1, 21; véase § 236); así lo entendieron los apóstoles. Juan Bautista desempeñó respecto a Cristo un papel paralelo al que Samuel desempeñó respecto a David *(I Sam.* 16). La venida del Espíritu en el Jordán es un signo de la irrupción de la época definitiva del mundo. El hecho de que ocurriera precisamente al ser bautizado el Señor tiene un sentido profundo, ya que cuando Cristo, que no era capaz de pecar ni necesitaba hacer penitencia, recibe el bautismo de penitencia de Juan y

lo recibe como representante de la humanidad pecadora y necesitada de salvación, revela hasta qué punto está obligada la humanidad a hacer penitencia y cómo se realiza ahora la penitencia de forma que sea capaz de superar verdadera y realmente el pecado. Cristo, que ya había sido ungido con el Espíritu Santo a la hora de ser concebido *(Mc.* 1, 10; *Lc.* 3, 22; *Jo.* 1, 32), fué consagrado de manera nueva y especial por el descendimiento del Espíritu a orillas del Jordán para su tarea mesiánica *(Is.* 42, 1; 41, 1-3). Desde esta hora se dibuja la nueva época en que nosotros mismos seríamos hijos de Dios.

El Espíritu, descendido sobre Cristo, le impulsó inmediatamente hacia el desierto, donde se preparó para su obra durante cuarenta días y cuarenta noches *(Mt.* 4, 1-11). Lo hizo desde el principio al fin en el Espíritu Santo; en El cumplió su sacrificio de muerte *(Hebr.* 9, 13). Al resucitar el Padre transformó su naturaleza humana y la vida del Espíritu hasta entonces escondida se hizo tan visible que vimos que Cristo se había convertido en ser espiritual *(II Cor.* 3, 17).

III. El Espíritu Santo enviado por Cristo

1. Cristo mismo, lleno del Espíritu, envió el Espíritu Santo a la comunidad que había fundado y constituído durante su vida terrena. El envío o misión del Espíritu Santo presupone, por tanto, el Cristo histórico y su obra; está vinculada al suceso de la encarnación. Por eso se distingue la misión del Espíritu Santo de que da testimonio la Escritura de todas las iluminaciones espirituales ocurridas en el ámbito extrabíblico; el budismo, platonismo y neoplatonismo conocen esas iluminaciones; pero la misión del Espíritu que nos testifica la Escritura ocurre en relación con la historia, es decir, en relación con el Cristo histórico. También la Sagrada Escritura reconoce las misiones invisibles del Espíritu, pero también ellas están vinculadas a Cristo, sea al Cristo venidero, sea al Cristo ya aparecido (véase § § 50 y 160). La misión del Espíritu, mediante la cual Cristo perfeccionó la comunidad de hombres fundada por El y la convirtió en Iglesia, no está sólo vinculada a un suceso histórico, sino que ella misma es un suceso histórico que ocurrió en una hora concreta y en un lugar determinado; podemos determinar exactamente el lugar y la hora.

2. Se ve aquí una importante relación: para la elección, vocación y misión de los apóstoles bastó la entrada del Logos en la historia humana, pero la confirmación definitiva ocurrió después de la resurrección. Los presupuestos de la misión del Espíritu Santo son amplios; de ella, como de la vocación de los apóstoles, es presupuesto ineludible la encarnación; también necesita la resurrección e incluso la ascensión. La misión del Espíritu Santo exige la definitiva vuelta de Cristo al Padre. San Juan da testimonio de que Cristo no podía enviar el Espíritu Santo antes de subir al cielo (*Jo.* 7, 39; 16, 7): es el fruto de toda la obra salvadora de Cristo y presupone su totalidad y no sólo una o varias fases. El Espíritu Santo sólo es libre en cierto modo después de la resurrección y ascensión de Cristo; hasta entonces está vinculada a Cristo. Gracias a la transformación que sufre Cristo al resucitar el Espíritu personal presente y activo en El se convierte en cierto modo en un torrente personal que abarca a todo el que se deja poseer por El. Sólo el Señor (Kyrios) ascendido al cielo puede enviar el Espíritu Santo.

La razón es evidente; el Espíritu debía actualizar para cada generación la obra cumplida por Cristo, para que todas las generaciones pudieran entrar en la nueva situación creada por Cristo. Había que decir todas las palabras, antes de que el Espíritu las explicara (*Jo.* 16, 13). Había que realizar la obra, antes de que el Espíritu pudiera comunicarla e infundirle a los cristianos (*Jo.* 14, 26; 16, 14); había que construir la casa, antes de que el Espíritu habitara en ella (*Eph.* 2, 22). Cristo tenía que volver al Padre, antes de que el Espíritu pudiera dar testimonio de El (*Jo.* 15, 26; *Act.* 1, 8; *1 Jo.* 4, 1; *Apoc.* 19, 10). El hecho de que el Espíritu no viniera antes no fué un capricho divino.

Por otra parte la venida del Espíritu Santo no se podía hacer esperar. La obra de Cristo estaba realizada y cumplida cuando volvió al Padre; Cristo había cumplido todos los mandatos del Padre. Pero en cierto sentido debía ser continuada; no en el sentido de que hubiera que comunicar o hacer cosas nuevas; en Cristo se había cumplido todo porque fué la coronación de la revelación prevista por Dios dentro de la historia humana; no se ve que hubiera podido hacer más allá de la entrada de Dios en la historia humana; pero lo realizado por Cristo debía ser actualizado; este hecho esconde en sí una promesa: que lo hecho por Cristo ni será olvidado ni desaparecerá de la historia (*Jo.* 14, 18; 16, 25; 15, 26; 16, 6). Esto es lo que tenía que hacer el Espíritu Santo. También a los apóstoles

les fué confiada la misión de predicar el evangelio y hacer discípulos por medio de la palabra y los signos sacramentales *(Mt.* 28, 18-20; *Act.* 1, 8); pero el Espíritu Santo debía crear las condiciones internas y el impulso que diera eficacia a la actividad de los apóstoles. Cumplirá esta misión hasta la vuelta de Cristo.

En la época de la «relativa» ausencia de Cristo el Espíritu debe ser en cierto sentido su «vicario» invisible. Esta expresión desciende de Tertuliano *(De praescriptione haer.* 13; PL 2, 26; 2, 40; CSEL 70, 18, 34; *De virginibus velatis,* 1; PL 2, 937; *Ad Valentinianos,* c. 16; PL 2, 605). Pero la expresión no se impuso en la teología. Si es correctamente entendida expresa acertadamente la función del Espíritu Santo y su relación a Cristo. El Espíritu no es el sucesor invisible de Cristo; la obra de Cristo es única e irrepetible; Cristo murió una vez y no volverá a morir; no puede tener sucesores invisibles. El Espíritu Santo sólo tiene la misión de hacer y conservar presente lo ya hecho e irrepetible.

3. Pero el Espíritu Santo puede ser llamado «vicario de Cristo» en sentido estricto; ya que no fué enviado sólo por Cristo—como los apóstoles—, sino por Cristo y por el Padre celestial. En la misión de los apóstoles se continúa en línea recta, como vimos, la misión que Cristo había recibido del Padre. La misión del Espíritu Santo ocurre por el Padre y por el Hijo y en la misma relación en que es «alentado» o inspirado el Espíritu Santo parte a la vez del Padre y del Hijo. Si se recuerda que el Hijo es engendrado por el Padre y que debe al Padre toda su existencia de Hijo y que debe también al Padre su función de inspirar o alentar el Espíritu Santo, podemos decir: el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo (véase sobre este punto § 56).

Al ser enviado el Espíritu Santo a la Iglesia ocurre en la historia sagrada lo mismo que ocurre en el plano ontológico; la ontología de la vida divina se une así al acontecer histórico-salvador. La misión del Espíritu Santo es a la vez obra del Padre y del Hijo, no sólo del Hijo; el Hijo es quien cumple los encargos y mandatos del Padre.

IV. La Iglesia no es sólo Iglesia del Espíritu

1. Del hecho de que es el Hijo quien junto con el Padre y desde el Padre envía el Espíritu Santo resultan consecuencias impor-

tantes. El Espíritu Santo está efectivamente presente y actúa en la Iglesia, pero la Iglesia no es la Iglesia del Espíritu Santo, sino que es la Iglesia de Cristo. El Espíritu Santo tiene la misión de configurar la Iglesia a imagen de Cristo y de actualizar en ella la palabra y la obra de Cristo. La Iglesia animada por El no puede, por tanto, ser sólo Iglesia espiritual. Quien la entendiera así construiría exclusivamente sobre el día de Pentecostés, cuando la Iglesia cuenta como presupuesto la encarnación, la muerte de cruz y la resurrección de Cristo. Los Santos Padres testifican muy intuitivamente esa base totalitaria de la Iglesia al decir que nació de la herida del costado de Cristo o del corazón de Cristo crucificado (cfr. Tromp, *De nativitate ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, en: «Gregorianum» 13 (1932, 489-527). Esta doctrina subraya la fase decisiva dentro de la totalidad indestructible: la muerte de Cristo. Pío XII llama la atención sobre este hecho en su encíclica *Mystici Corporis*.

2. La Iglesia no puede ser sólo Iglesia del Espíritu, puesto que Cristo encargó a los apóstoles dar testimonio de El hasta el fin de los tiempos (*Act.* 1, 8). Esta doble misión no puede significar que las dos misiones tienen que transcurrir paralelamente; la misión de los apóstoles y la misión del Espíritu Santo forman unidad. Más tarde intentaremos explicar la especie de esa unidad. Ahora hay que subrayar que la actividad invisible del Espíritu no elimina la aparición visible de la Iglesia, consecuencia de su aspecto cristológico y de su estructura apostólica. Dentro de la Iglesia es tan esencial el fenómeno correspondiente a su estructura visible, divino-humana y a la institución apostólica como la actuación invisible del Espíritu Santo.

3. Podría significar una contradicción el hecho de que los teólogos protestantes quieran por una parte anclar la Iglesia de Cristo en la muerte y resurrección y por otra parte nieguen su estructura visible y jurídica en último término. Por otra parte la teología greco-ortodoxa parece más consecuente al negar—al menos parcialmente—la estructura jurídica de la Iglesia; ya que niega que el Espíritu Santo proceda también del Hijo. Si procede sólo del Padre, su misión a la Iglesia es también obra exclusiva del Padre. La misión del Espíritu no tendría según eso carácter cristológico. Pero sabemos que no es verdad el presupuesto de la teología greco-ortodoxa; ya que el

Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo o del Padre por el Hijo. Santo Tomás de Aquino apuntó esta conexión en su obra *Contra errores Graecorum* (lib. II, prólogo).

4. El carácter cristológico de la misión del Espíritu implica que Cristo permanece siempre presente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Su relación con la Iglesia no puede ser explicada en el sentido de que el día de Pentecostés envió el Espíritu Santo y se retiró de la Iglesia para que el Espíritu Santo la configurara íntima y ocultamente hasta la parusía. Cristo estaría entonces presente sólo al principio y al fin. Pero Cristo actúa siempre en la Iglesia por medio del Espíritu Santo.

Cuando Cristo resucitó y su humanidad fué glorificada, cuando subió a los cielos y le fué dado el imperio sobre el mundo, no se desvinculó de la Iglesia sino que intensificó su unión con ella haciéndola más próxima y más íntima. Esta proximidad e intimidad son realizadas precisamente por la misión del Espíritu Santo. El Espíritu es, en cierto modo, el poder personal con que Cristo domina la Iglesia; este hecho está claramente expresado en la liturgia de Pentecostés; la fiesta de Pentecostés es fiesta tanto de Cristo como del Espíritu Santo; tiene importancia y significación cristológica y pneumatológica; ya que el Espíritu que descendió el día de Pentecostés es el Espíritu enviado por Cristo y vive siempre en relación con Cristo. Por medio de El impera y obra Cristo en la Iglesia. El *Apocalipsis* de San Juan y los *Hechos de los Apóstoles* dan un amplio testimonio sobre este hecho.

5. En definitiva, y de hecho, es el Padre quien obra en el Espíritu Santo por medio de Cristo. El canon de la misa romana lo atestigua al invocar al Padre en la primera oración para que dé paz a la Iglesia en toda la redondez de la tierra, para que la proteja piadosamente, la unifique y la gobierne.

Es, pues, Dios trinitario quien funda la Iglesia y la gobierna y configura mientras dura su existencia. El Dios trinitario ejercita su dominio salvador en la Iglesia en cuanto que la realiza el Padre en el Espíritu Santo por medio de Cristo.

6. La participación de las tres divinas personas en la configuración de la Iglesia demuestra que la Iglesia no puede ser ordenada a la época del Espíritu Santo que trasciende la del Hijo, tal como

hizo Joaquín de Fiore; según él la historia de la salvación se dividiría en tres épocas: la del Padre, la del Hijo y del Espíritu Santo. La Iglesia pertenecería a la época del Espíritu Santo que elimina y trasciende las otras dos.

La tesis de que la Iglesia es la época del Espíritu Santo aparece también y más exageradamente en Sabelio y modernamente en Schleiermacher. En ambos casos se niega que Dios tenga tres personas. Según Sabelio el único Dios se revela primero como Padre, después como Hijo y, por fin, como Espíritu. Las tres personas no serían más que tres modos de revelación de Dios. La trinidad de Dios es convertida en trinidad de las fases salvadoras. La Iglesia—según esta teoría—es la revelación de Dios como Espíritu; representa, por tanto, la última fase de la revelación divina dentro del proceso histórico de la salvación.

Schleiermacher une a esa concepción la idea del devenir. Dios mismo se desarrolla en tres fases de la historia de la salvación como Padre, como Hijo y como Espíritu. En la Iglesia la autorrevelación de Dios logra el grado de Espíritu Santo, que trasciende y anula los grados anteriores. La filosofía de Hegel logra en esta teoría una expresión eclesiológica.

V. Doctrina de Möhler sobre el Espíritu Santo en la Iglesia

Podemos aclarar todas estas conexiones esbozando las principales fases de la evolución del concepto de Iglesia en Johann Adam Moehler. Nos vamos a servir sobre todo de los estudios de Joseph Rupert Geiselmann (véase sobre todo: Geiselmann, *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, edit. A. Grillmeier, S. J., y H. Bacht S. J., III (1954), 341-420).

1. Por los años 1823/24 hay en Moehler dos conceptos de Iglesia inmediatamente yuxtapuestos.

a) Por una parte Moehler—como Johann Michael Seiler—entiende la Iglesia como una sociedad religiosa reunida en unidad por la doctrina, culto y constitución. Esta interpretación de la Iglesia está determinada antropológicamente. Históricamente está condicionada por la vuelta al hombre hecha desde el humanismo y Renacimiento, por la oposición a la idea reformadora de la Iglesia invisible y, finalmente, por la espiritualidad de la Ilustración y su acentuado individualismo. Los creyentes de la Iglesia se reúnen en una sociedad en que se predica la verdad y es representada en el culto conforme a las necesidades del hombre. Esta tesis denuncia la influencia de las teorías sociales de la época barroca y de la Ilustración. Pero frente a la tesis de la Ilustración sobre la autonomía de la razón, entregada a sí misma, Moehler

enseña que el conocimiento de la verdad no puede ser fundado en el principio de que la Escritura se interpreta a sí misma, es decir, de que la Escritura ha sido confiada a la razón humana, sino que tiene que ser garantizado por la Iglesia infalible, es decir, por su magisterio. Moehler limita en esta época lo divino de la Iglesia hasta reducirlo casi sólo al hecho de su fundación por Cristo. La independencia del hombre es destacada frente a la teoría protestante de que sólo Dios obra, hasta tal punto, que la actuación del Espíritu Santo es reducida a la mera asistencia, es decir, a preservar del error. El comienzo de la Iglesia adquiere así suma importancia; todo lo que se desarrolla en ella está dado en sus comienzos. El desarrollo de lo dado desde el comienzo es, según Moehler, la tradición. Su entusiasmo por lo originario le conduce—según el proceso de Ferdinand Walter—a equiparar la tradición con la fe de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo; defiende, pues, el concepto clásico de tradición.

b) Por otra parte y simultáneamente Moehler defiende con tal empeño la tesis de que la Iglesia es una comunidad llena del Espíritu Santo, que lo humano queda reducido al mínimo. Históricamente esta tesis está condicionada por la polémica contra el deísmo y por el mundo ideológico del romanticismo, sobre todo, por las ideas románticas de comunidad y espíritu o genio del pueblo. Moehler ataca incluso el concepto institucional de la Iglesia propio de la época postridentina y sospechoso, según él, de naturalismo. Una y otra vez insiste en que Dios no sólo actúa en los comienzos y origen de la Iglesia, sino que el espíritu de Dios domina continuamente la Iglesia. En esta concepción construye la Iglesia desde el Espíritu Santo; continúa aquí las ideas teológicas, inspiradas en el romanticismo, de Alois Gugler y Juan Sebastián Drey: la idea pneumatocéntrica de la Iglesia une la doctrina del genio del pueblo. El Espíritu Santo es el principio místico del pueblo cristiano. La Iglesia es entendida como comunidad en el Espíritu Santo en la que clero y fieles están igualmente caracterizados por el Espíritu y en la que, por tanto, clero y fieles participan igualmente en la conservación y desarrollo del espíritu de la fe. Según esa concepción no es el «oficio» cristiano el que conserva la herencia de la fe, sino el Espíritu de Dios que llena toda la comunidad del pueblo, apoyado en la misma fe y caridad, y que forma una totalidad viva.

2. Estas dos ideas opuestas de la Iglesia fueron unidas en una concepción unitaria a partir de 1825 en la obra *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvater der ersten Jahrhunderte;* la clave es la idea de organismo, encontrada por Gugler, Baader y Drey. El principal intento de Moehler en esta época es asegurar el principio divino de la Iglesia frente al principio de la razón autónoma de la Ilustración. Tal principio divino es, según él, el Espíritu Santo. El representante de lo divino en el cristianismo no sería el Logos encarnado sino el Pneuma no encarnado. Los creyentes forman el cuerpo de Cristo porque el principio divino del Espíritu Santo—que es el Espíritu de Cristo—engendra y forma ese cuerpo. El Dios-hombre Jesucristo no es más que el protomodelo del hombre en gracia. En Cristo la divinidad del Logos se une al hombre y en el hombre en gracia se une al Pneuma divino; la unión del Logos a su naturaleza es hipostática y la del hombre en gracia al Espíritu Santo es «accidental». Cristo es la causa de la Iglesia porque envió el Espíritu Santo, pero no es su principio interno; esta propiedad compete al Espí-

ritu Santo que en cuanto interno principio vital de la Iglesia crea también lo externo de ella. La somatología de la Iglesia procede de su pneumatología; lo exterior procede de lo interior. También la constitución de la Iglesia procede de la actividad del Espíritu Santo; como esa actividad única del Espíritu es el amor, la estructura jurídica de la Iglesia se funda también en el amor. No es más que amor encarnado. Como el Espíritu Santo domina y actúa en la comunidad de la Iglesia, la totalidad de los creyentes es su órgano. La Iglesia o totalidad de los creyentes tiene, pues, carácter sacramental. En esta idea de la Iglesia se enfrenta el ideal romántico del cristianismo como gran vida total o como panvitalismo («All-Leben» de Schelling), al cristianismo del individuo autónomo y aislado tal como le concebía la Ilustración. La Iglesia se ha convertido, según esta teoría, en la base más íntima del creyente mismo; no forma a los creyentes sino que es formada por ellos. Con ayuda de la idea del organismo vivo Moehler supera la aporía entre espíritu y oficio eclesiástico, entre jerarquía y pueblo cristiano, que aparecía en sus obras anteriores. Aplica el principio de que el espíritu está ligado al cuerpo en su actividad; el Espíritu Santo no se exceptúa de esa ley; en la Iglesia está vinculado a las formas externas como a un cuerpo. A esto se añade que el Espíritu Santo desempeña en cierto modo dentro de la Iglesia la función del alma. El alma forma el cuerpo y sus órganos y el Espíritu Santo forma también dentro de la comunidad de la Iglesia los órganos necesarios. Los oficios eclesiásticos se convierten en estructuras mediante las cuales actúa el Espíritu Santo; son necesarios para la conservación del Evangelio, que exige una predicación regulada y ordenada. Hay, pues, una distinción entre laicos y portadores de un oficio, pero no está fundada jurídicamente sino organológica o carismáticamente. Los oficios eclesiásticos son estructuras vivas del espíritu de amor operante en la Iglesia; están, pues, sometidos a las leyes de crecimiento del organismo animado por el espíritu de amor. Este organismo o la comunidad de los creyentes regida por el Espíritu Santo configura desde sí mismo en un proceso vital de crecimiento orgánico el oficio del obispo como reflejo personificado del amor de la Iglesia particular, el oficio del metropolitano como órgano de la unión metropolitana y el primado del obispo romano como reflejo personificado de todo el episcopado.

Por magnífica que sea esta concepción antideísta, antiindividualista y antirracionalista de la Iglesia, está demasiado influída por las categorías biológicas de la evolución orgánica, como ha hecho ver con razón Anton Gunther. Falta en ella, sobre todo, la comprensión de la importancia fundamental de la autoridad para el orden de la vida en comunidad. Además parece que no concede demasiados derechos a la libertad humana; el hombre es reducido a órgano y lugar de actuación del Pneuma. Esta concepción está peligrosamente cerca del monofisitismo eclesiológico.

3. Moehler superó esta concepción de la Iglesia aplicando a la eclesiología la doctrina cristológica del concilio de Calcedonia. Sus investigaciones patrísticas le hicieron ver la profunda relación entre Cristo y la Iglesia. Los Santos Padres le enseñaron a reconocer que el papel de Cristo no se reduce a enviar el Espíritu Santo y a posibilitar así la nueva vida en el Espíritu, sino que consiste en que, como Dios encarnado, aniquiló el pecado muriendo en la cruz y reconcilió a los hombres con Dios; lo pudo lograr porque en El se unían «inseparablemente» y «sin mezclas» el hombre y Dios. Cristo

es el hombre nuevo y todo lo nuevo en la vida creada por Dios es desarrollo de la plenitud de vida a El concedida. Así reconoció Moehler los presupuestos que conducían a entender la Iglesia desde Cristo y no desde el Espíritu Santo. Cristo como unidad de lo divino y humano, como Dios y hombre, como Dios-hombre, será para él desde ahora el principio configurador y formal de la Iglesia. Esta concepción de la Iglesia logra plenitud en su obra *Symbolik* (aparecida en 1832; 2.ª ed. 1833). La Iglesia ya no es para él la unidad de amor configurada por el Espíritu sino la institución salvadora fundada por Cristo y regida por el Hijo de Dios encarnado. Cristo-Salvador que continúa existiendo y viviendo. En la comunidad visible de la Iglesia deben ser continuadas las actividades salvadoras de Cristo: sus actividades proféticas, de sumo sacerdote y de rey. El representante de lo divino de la Iglesia es—también según esta concepción—el Espíritu Santo; pero ahora es entendido como Espíritu del Hijo encarnado. Por eso les acomoda a ese su carácter; el día de Pentecostés desciende sobre la Iglesia en un signo visible y perceptible; y toda su actuación en la Iglesia está sometida al principio de que el Verbo se hizo carne y apareció visiblemente entre los hombres. La parte visible de la Iglesia se independiza y tiene su actuación propia. La visibilidad de la Iglesia hace que sea la autoridad definitiva de todos los hombres de todos los tiempos y pueblos. Los órganos de la Iglesia no son ya formaciones y estructuras del Espíritu Santo, único principio místico y mucho menos expresión del movimiento amoroso de los creyentes, sino que descansan y se fundan en la voluntad del Hijo encarnado. La estructura jurídica de la Iglesia fué fundada por Cristo mismo. El Primado no es la coronación del movimiento unitario de la Iglesia, sino su fundamento. El obispo no es el reflejo personificado del amor de la Iglesia: es portador de oficio y en razón de haber sido enviado por Cristo le competen determinados derechos y deberes, mediante los que hace valer su influencia en la Iglesia total y en cada una de sus partes. En los sacerdotes está representado el obispo, que es la fuente visible de su poder de oficio, su punto central y el órgano de su unidad. Pero el último fundamento de todo es Cristo. La Iglesia es, pues, tanto la sociedad fundada en el oficio y fundamentada en la misión de Cristo, como la comunidad configurada por el Espíritu Santo, que es el Espíritu enviado por Cristo; es ambas cosas en una. Lo exterior es lo primero y fundamental; lo interior es su coronación y fruto.

VI. Misión del Espíritu Santo en el día de Pentecostés

1. La venida del Espíritu Santo que Cristo había prometido, ocurrió el día de Pentecostés. Antes de la Ascensión Cristo mandó a los suyos que no marcharan de Jerusalén, sino que esperaran la promesa del Padre que El mismo les había hecho; la virtud del Espíritu Santo descendería sobre ellos (*Act.* 1, 4-8). El Espíritu descendido sobre los discípulos el día de Pentecostés es el don del Padre reconciliado, y signo de reconciliación. San Juan Crisóstomo dice en su primer sermón del día de Pentecostés (PG 50, 456): «Hace

diez días nuestra naturaleza se elevó hasta el trono regio y hoy baja el Espíritu Santo a nuestra naturaleza. El Señor ha subido hasta el cielo las primicias de nuestra naturaleza y ha enviado al Espíritu Santo... Para que nadie dude y pregunte qué ha hecho el Señor después de subir al cielo, si nos reconcilió con Dios o si gratuitamente le amistó con nosotros... para demostrarnos que el Padre estaba reconciliado nos envió inmediatamente el don de la reconciliación. Cuando los enemigos se reconcilian, se siguen invitaciones, banquetes y regalos. Enviamos hacia arriba nuestra fe y recibimos los dones del Espíritu, enviamos obediencia y recibimos justicia.»

Santo Tomás de Aquino dice: «Antes de la muerte de Cristo éramos enemigos de Dios. Primero debía ser ofrecido el sacrificio de reconciliación sobre el ara de la cruz para que, reconciliados y amistados con Dios, por la muerte del Hijo, pudiéramos recibir el Espíritu Santo.» El regalo no podía hacerse esperar ni podía ser retenido por más tiempo. Desde la muerte salvadora de Cristo el Padre abraza con el mismo amor que a su Hijo a todos los que predestinó para hijos suyos en El *(Eph.* 1, 5-7). Les regala el amor con que ama a su Hijo; ese amor es el Espíritu Santo. «La gracia increada concedida en plenitud a la Cabeza debía refluir hasta los miembros de su cuerpo místico tan pronto como se cumpliera en la tierra y se ofreciera al cielo el sacrificio de la vida y muerte divino-humanas» (H. Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes,* 513). El Espíritu Santo configuraría a quienes le recibieron como había configurado a Cristo. Tenía que hacer de ellos imágenes y figuras de Cristo (J. A. Moehler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit,* 1827, II, 301). A la cuestión de por qué Cristo no envió el Espíritu inmediatamente después de su ascensión sino después de diez días en los que los discípulos se prepararon para recibirle ayunando, rezando y sollozando, contesta San Buenaventura diciendo que «nadie será lleno de este fuego si no reza y pide y llama con pertinaz y urgente anhelo de esperanza» *(Breviloquium,* 4, 10).

2. Cuando vino el Espíritu Santo no fué enviado a uno o varios individuos, sino a una comunidad. Eran los discípulos que en número de ciento veinte se habían reunido en el cenáculo. Su coexistencia espacial era símbolo de su interna unión. El hecho de que fuera una comunidad y no un individuo sobre quien descendió el Espíritu Santo caracteriza esta venida del Espíritu frente a las anteriores ocurridas en el Antiguo Testamento.

3. La venida del Espíritu el día de Pentecostés ocurrió en público, lo mismo que la muerte de Cristo había ocurrido ante las puertas de Jerusalén delante del pueblo judío y del imperio romano. La presencia del Espíritu Santo se anunció en un signo visible que todos pudieron ver y oír; un ruido que atravesó la casa como un huracán y lenguas como de fuego atestiguaron a los discípulos la presencia divina e hicieron que los judíos se dieran cuenta de que ocurría algo raro. Aunque los últimos interpretaron mal los signos, no pudieron sustraerse de su poder intranquilizador. Quienes presenciaron los sucesos de aquella tarde sabían que Dios enviaba el fuego como heraldo de su llegada *(Ex.* 3, 2; 14, 20. 28; 19, 18; 24, 17). Habían oído que Dios mismo es fuego devorador (por ejemplo, *Deut.* 4, 24; *Hebr.* 12, 29). El fuego es símbolo de la gracia de Dios y de su ira. Para el reino mesiánico había sido profetizado que la ira de Dios pasaría como fuego por entre los hombres *(Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16). El reino mesiánico irrumpió el día de Pentecostés. Es la última época; quien vive en ella debe esperar que caerá sobre él la justicia si no se aparta de los pecados y se convierte. Las lenguas de fuego simbolizan la presencia del Espíritu Santo, la gracia y la justicia simultáneamente *(Jo.* 14, 16; 15, 26-16, 15). Como gracia y juicio había sido profetizada su venida, y ya en la primera hora de su presencia se presiente el juicio, aunque la fuerza consoladora de su proximidad lo llena todo. También esta revelación de Dios estaba expuesta a malentendidos. A la admiración de unos se mezcló la burla de otros: han bebido mosto *(Act.* 2, 13; cfr. *Eph.* 5, 18). Pero justamente ese malentendido dió ocasión a que la comunidad llena del Espíritu Santo se presentara en público ante la ciudad y ante todo el mundo. Entre los videntes y oyentes había hombres de todos los países. En virtud del Espíritu de Dios recién recibido Pedro da testimonio de Cristo delante de la turba reunida en nombre de todos los que habían recibido el Espíritu; su testimonio dice que Dios ha resucitado a quien los judíos mataron; que ahora está sentado a la derecha del Padre y ha enviado el Espíritu Santo, tal como estaba anunciado en antiguas profecías. Todo el que hiciera penitencia y se bautizara en el nombre de Jesucristo podría participar del Espíritu *(Act.* 2, 14-38). Con estas palabras Pedro y todos los otros en cuyo nombre hablaba confesaron a Cristo; se presentaron como una comunidad fundada por Cristo y llena del Espíritu Santo; y eso mismo les pareció a los oyentes del sermón; el testimonio de los ciento veinte sobre Cristo les hizo visibles como una comunidad instituída

por Cristo en el Espíritu Santo; el testimonio en favor de Cristo les situó en el ámbito de la publicidad y de la visibilidad en que Cristo había estado; lo mismo que El, iban a estar desde ahora a los ojos de todo el mundo. La Iglesia de Cristo está a los ojos de todo el mundo, y además el mundo es su campo. Esto es lo que significaba la pluralidad de lenguas habladas por los discípulos. Primariamente significa el proceso íntimo de la plenitud del Espíritu, pero a la vez significa que todos los pueblos están llamados a la unidad de la fe. La palabra de Dios es predicada y oída en todas las lenguas. La Iglesia se desliga así de su vinculación a un pueblo para convertirse en Iglesia de todo el mundo. También se indica que los discípulos llenos del Espíritu Santo predican el evangelio de Cristo a los gentiles (cfr. 161).

VII. Efectos del Espíritu Santo el día de Pentecostés

1. Si queremos entender correctamente la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia, debemos detenernos en los efectos que tuvo su venida el día de Pentecostés. Los discípulos fueron transformados (cfr. § 160). Hasta entonces los discípulos no comprendían la obra de Cristo; poco antes de su Ascensión se vió que todavía no entendían la misión de Cristo *(Act.* 1, 6; véanse además *Mc.* 4, 13. 40; 6, 50-52; 7, 18; 8, 16-21; 9, 9. 32; 14, 37-41; *Lc.* 18, 34; *Jo.* 2, 22; 12, 16; 13, 7. 28; 14, 5. 8; 16, 12. 17). El día de Pentecostés el Espíritu Santo les reveló el misterio de Cristo y del reino de Dios; ahora ven a Cristo a la luz del Antiguo Testamento, entendido de nuevo *(Lc.* 24, 25-47; *Jo.* 2, 22; 12, 16; 20, 9; *Act.* 2, 25-35; 3, 13. 22-25; 4, 11. 24-28; 10, 43; *I Cor.* 15, 3). Desde ahora el testimonio a favor de Cristo se les impone como ineludible deber; ni los peligros ni los tormentos les eximen de ese deber. Con alegría, confianza y constancia predican a Cristo como Hijo de Dios crucificado y resucitado, delante del Sanedrín y delante de todo el pueblo; no lo hacen por la excitación o el entusiasmo de un momento; los acontecimientos de Pentecostés crearon un estado duradero y los apóstoles no temen ninguna amenaza ni mandato. Todos los varones y mujeres que estaban reunidos al ocurrir la venida del Espíritu Santo fueron inundados de El *(Act.* 2, 4).

El Espíritu Santo reveló a los oyentes el sentido del testimonio de los apóstoles; lo entendieron y se convirtieron y se hicieron bau-

tizar. Más de tres mil se sumaron a la Iglesia en la primera hora gracias al servicio de Pedro *(Act.* 2, 41). Consecuencia y efecto de la presencia del Espíritu Santo en la joven Iglesia es la vida floreciente descrita en *Act.* 2, 42-47. Los miembros de la Iglesia de las primicias estaban tan unidos que repartían sus bienes (cfr. *Act.* 4, 31-32). Véase N. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest,* 1938.

2. El día de Pentecostés puede, por tanto, ser llamado el día del nacimiento de la Iglesia. Todo lo anterior fué preparación y trabajo previo. En la mañana de Pentecostés puso Dios el sello a la obra de su Hijo. La Iglesia fué consecuencia de la efusión y derramamiento del Espíritu *(Act.* 2, 42). Ahora se cumplen las promesas hechas por Cristo ahora se cumple su misión; antes no había ni bautismo ni perdón de los pecados, no había predicación del Evangelio ni administración de sacramentos. Ahora entran en vigencia los poderes y deberes concedidos e impuestos por Cristo a sus apóstoles. Aquella mañana apareció por vez primera como comunidad la reunión de los cristianos; esa comunidad está conformada y configurada por el Espíritu Santo, da testimonio a favor de Cristo, perdona los pecados y concede la gracia. Aunque ya existía se parecía al primer hombre hecho de barro antes de serle alentada la vida; era un cuerpo muerto que esperaba la chispa de la vida. «¿Cuándo empezó la Iglesia a vivir y a actuar? El día de Pentecostés. Ya antes existían sus elementos esenciales y estaban reunidos, organizados y dotados de los poderes necesarios; la doctrina había sido predicada, los apóstoles elegidos, los sacramentos instituidos y organizada la jerarquía, pero la Iglesia no vivía ni se movía. Las fuerzas divinas dormitaban, nadie predicaba ni bautizaba ni perdonaba los pecados; y nadie ofrecía el santo sacrificio; impacientes esperaban ante las puertas el mundo judío y el mundo gentil, pero nadie abría; la Iglesia estaba en un estado parecido al sueño, como Adán antes de que le fuera alentada la vida... Así estaba la Iglesia hasta la hora nona del día de Pentecostés, en que el Espíritu Santo descendió sobre ella en el ruido del viento y en las lenguas llameantes. Este fué el momento de empezar a vivir; todo empezó a moverse y a actuar» (Meschler, *Die Gabe des hl. Pfingstfestes,* 103). También Schell dice: «Efecto de la efusión y derramamiento del Espíritu de Dios fué la fundación de la primera Iglesia cimentada en la doctrina apostólica, unida por la constitución jerárquica y cuidadosa de la vida del renacimiento mediante la celebración del misterio eucarístico.» Santo

Tomás de Aquino dice que el día de Pentecostés es el día de la fundación de la Iglesia *(Sententiarum* I d. 16, q. 1, a. 2; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, 125). San Buenaventura dice: «La Iglesia fué fundada por el Espíritu Santo descendido del cielo» *(Primera Homilía de la fiesta de la Circuncisión del Señor*, edición Quaracchi IX, 135).

3. La tesis de los Santos Padres de que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo no está en contradicción con la doctrina de que la Iglesia fué fundada el día de Pentecostés, porque Muerte, Resurrección, Ascensión y venida del Espíritu Santo forman una totalidad. La muerte, resurrección y ascensión están ordenadas a enviar el Espíritu Santo y sólo en esa misión logran su plenitud de sentido. Viceversa: la misión del Espíritu Santo presupone los tres sucesos anteriores. Es el Hijo del hombre introducido en la gloria de Dios mediante su muerte y resurrección quien envía al Espíritu Santo; por eso es, en definitiva, Cristo quien funda la Iglesia mediante el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Dice San Juan Crisóstomo en el primer sermón de Pentecostés comentando a *Jo.* 7, 30 (PG 50, 457): «Mientras no fué crucificado no le fué dado al hombre el Espíritu Santo. La palabra «glorificado» significa lo mismo que «crucificado». Porque aunque el hecho mismo de ser crucificado es ignominioso por naturaleza, Cristo lo llamó gloria, porque era causa de la gloria de lo que El amaba. ¿Por qué, pues—pregunto—, no fué dado el Espíritu Santo antes de la Pasión? Porque la tierra yacía en pecado y perdición, en odio y vergüenza, hasta que fué sacrificado el Cordero que quitó los pecados del mundo.»

La vinculación de la Iglesia a la muerte de Cristo destaca especialmente el carácter cristológico de la Iglesia. Digamos una vez más que la Iglesia no es ni sólo la Iglesia del Espíritu ni sólo la Iglesia del Resucitado, sino la Iglesia del Cristo total, cuyo misterio abarca la vida terrestre y la vida glorificada del Señor; de El recibe su estructura mientras que del Espíritu Santo recibe la vida. Es significativo que San Agustín diga unas veces que la Iglesia procede de la Pasión y otras que procede del Espíritu Santo. Dice, por ejemplo, en el *Trat.* 120 sobre el Evangelio de San Juan: «Uno de los soldados abrió su corazón con una lanza e inmediatamente brotó sangre y agua *(Jo.* 19, 34). El evangelista escogió cuidadosamente la palabra y no dijo: traspasó o hirió su costado, sino: «abrió», para que fueran como abiertas las puertas de la vida, por las que fueran

derramados los sacramentos de la Iglesia sin los que no se entra en la verdadera vida. La sangre fué derramada para perdón de los pecados y el agua suaviza el cáliz salvador y concede a la vez baño y bebida. Prefiguración de esto fué la puerta que Noé abrió al costado del arca para que entraran en ella los animales liberados del diluvio; por la Iglesia fué extraída la primera mujer del costado del dormido Adán y fué llamada vida y madre de lo viviente; pues significaba un gran bien antes del pecado que es el mayor mal. Aquí durmió el segundo Adán con la cabeza reclinada sobre la cruz para serle formada una esposa de lo que manó de su costado. ¡Oh muerte que resucita a los muertos! ¿Qué cosa hay más pura que esta sangre y más saludable que esta herida?».

La relación entre la pasión de Cristo y la misión del Espíritu Santo puede ser comparada a la que hay entre la creación del primer hombre y la infusión de la vida en él. Según la descripción de la Sagrada Escritura el cuerpo del primer hombre fué formado sin vida. Entonces el Señor sopló sobre él y le alentó la vida y el hombre se convirtió en viviente *(Gen.* 2, 7). Algo parecido es atribuído al Espíritu en la visión de Ezequiel; vió un cementerio lleno de huesos y oyó que el Señor le decía: «Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al espíritu: Así habla el Señor, Yavé: Ven, ¡oh espíritu!, ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos huesos muertos y vivirán. Profeticé yo como se me mandaba, y entró en ellos el espíritu, y revivieron» *(Ez.* 37, 9-10).

VIII. Continua actividad del Espíritu Santo en la Iglesia

La actividad que desarrolló el Espíritu Santo al descender sobre los reunidos en el cenáculo de Jerusalén no se limitó a la mañana de Pentecostés primero; desde aquel día se está realizando sin pausa hasta la vuelta de Cristo. La Iglesia está convencida de que está continuamente bajo la influencia decisiva del Espíritu Santo y, por tanto, de que todo lo que hace lo hace en el Espíritu Santo.

A. La actividad del Espíritu en general

1. La actividad del Espíritu fué profetizada por Cristo en sus palabras de despedida: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con

vosotros para siempre, el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros» *(Jo.* 14, 15-17). De El dice Cristo: «Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» *(Jo.* 14, 25-26). «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» *(Jo.* 15, 26-27). Cristo dice también a los discípulos: «Mas ahora voy al que me ha enviado y nadie de vosotros me pregunta ¿Adónde vas? Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza. Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os le enviaré. Y en viniendo éste arguirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, porque no creyeron en mí; de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. Muchas cosas tengo aún que deciros, más no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer» *(Jo.* 16, 5-15).

En estas palabras Cristo reprende a los discípulos porque se han entristecido al decirles que se marcha sin preguntar las ventajas que podía tener su vuelta al Padre. Si El no marchara no vendría el Paráclito. La venida del Espíritu es de trascendental importancia porque la actividad del Paráclito es ineludible si se quiere entender correctamente la relación de los discípulos a Cristo. Da la impresión de que Cristo no pudiera abrir los ojos de los apóstoles y de que tuviera que ser necesariamente el Espíritu Santo quien les hiciera comprenderlo todo. Pero como esa comprensión es decisiva para la auténtica y verdadera vida, la venida del Espíritu Santo a los discípulos es también fundamental. La marcha de Cristo es, en realidad, un bien para los discípulos *(Jo.* 16, 7) porque es la condición de la venida del Espíritu Santo.

2. Las funciones del Espíritu Santo son enumeradas por Cristo en las palabras de despedida. El Espíritu Santo hace que los discípulos recuerden a Cristo; este recuerdo tiene fuerza psicológica y ontológica. El Espíritu Santo hace que los discípulos no se olviden de Jesús; pero a la vez les actualiza continuamente a Cristo. La función memorativa del Espíritu Santo es función actualizadora y su fin es que los discípulos tengan a Cristo como interna posesión. Cristo debe actuar en ellos. El Espíritu Santo crea la «presencia activa» de Cristo en los discípulos, el ser de Cristo en ellos. Véase § 182.

El Espíritu Santo introduce a los discípulos en la verdad hasta que ellos reconocen la riqueza y profundidad de la sabiduría de Dios; da además testimonio de Cristo de forma que ese testimonio desarrolla lo que Cristo ha predicado y abre a la vez su sentido. Esta función iluminadora y explicativa es tan importante que el Espíritu Santo recibe nombre de ella: es el Espíritu de verdad. El hecho de que Cristo diga dos veces que el Espíritu Santo tomará de lo suyo y lo anunciará, demuestra que Cristo habla aquí no de verdades nuevas y no predicadas, sino del testimonio de la verdad predicada ya por El (cfr. *1 Jo.* 4, 1; *Apoc.* 19, 10).

3. Lo que Cristo promete del Espíritu Santo lo vemos cumplido en los *Hechos de los Apósotles* y en las *Epístolas*. La actividad del Espíritu Santo se desarrolla siempre en torno a Cristo. En el *Apocalipsis* de San Juan vemos hasta qué punto está vinculada a Cristo la actividad del Espíritu Santo; en las cartas a las siete iglesias se dice constantemente que se las invita a oír lo que el Espíritu dice (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22); sin embargo, al principio de cada carta se dice que es Cristo quien habla a las iglesias (2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14). Evidentemente es Cristo quien habla por medio del Espíritu Santo. Cristo es también descrito como el Señor que dirige la historia; es también el «Cordero sacrificado», que en una grandiosa escena es convocado a ser Señor de la historia y del mundo (*Apoc.* 5).

4. En los textos de San Juan antes citados se enumeran algunas funciones más del Espíritu Santo. Frente al mundo aparece en el papel de acusador; sobre este tema dice A. Wikenhauser (*Das Evangelium nach Johannes*, 1948, 242): «Detrás de las difíciles palabras de Jesús está la idea de un proceso desarrollado ante Dios. El mundo descreído que ha rechazado a Cristo y le ha llevado a

la cruz es el acusado y el Paráclito es el acusador. La misión definitiva del Espíritu consiste en arguir al mundo, lo que no quiere decir que lo convencerá de su culpa, sino sólo que pondrá en claro su culpa, es decir, que demostrará que no tiene razón. Pero este proceso no ocurrirá al fin de los tiempos (en el juicio final), sino en todo el proceso de la historia que transcurre desde la Resurrección. El argumento del Paráclito consiste en dar testimonio a favor de Cristo delante del mundo (15, 26), es decir, en la predicación cristiana inspirada por el Espíritu, que pone en claro la culpa y la sinrazón del mundo. Al decir que arguye de pecado, de justicia y de juicio quiere decir que el Paráclito pondrá en claro qué significan el pecado, la justicia y el juicio, con lo que a la vez responde a la cuestión (como indican los versículos 9-11) de a qué parte hay que buscar el pecado, la justicia y el juicio. Pecado significa la incredulidad frente a la revelación de Dios ocurrida en Cristo. El verdadero pecado del mundo es haberse cerrado a la predicación de Jesús y el cerrarse obstinadamente a la predicación cristiana (cfr. 15, 21-25). La palabra «justicia» debe ser entendida en sentido jurídico como justificación o declaración de inocencia ante la ley; debe ser considerada como justicia hecha en un proceso, porque los argumentos son una acusación o polémica jurídica. Su vuelta al Padre y su glorificación significan que la victoria está de parte de Cristo (cfr. *1 Tim.* 3, 16 y la interpolación apócrifa de *Mc.* 16, 14: revela ahora tu justicia=victoria). La vuelta al Padre es expresión típica de San Juan para decir lo que los demás escritores del Nuevo Testamento enuncian como elevación o glorificación de Cristo por Dios (cfr. *Act.* 2, 33; 5, 31; *Eph.* 1, 20; *Phil.* 2, 9; *Hebr.* 1, 3). El argumento contra el mundo consiste en que el Paráclito demuestra testificando (15, 26) que Cristo ha vuelto al Padre. El Espíritu pondrá en claro finalmente qué es el juicio y quién será juzgado. El mundo creyó que había juzgado a Cristo, pero de hecho en la muerte de Cristo se cumplió el juicio de Dios contra el dominador del mundo que había crucificado a Cristo (cfr. 13, 2. 27); en su muerte precisamente venció Cristo al diablo, porque a través de la muerte volvió al Padre y fué glorificado. Desde entonces el diablo no tiene poder; es el sometido, el juzgado (cfr. 12, 31; *Col.* 2, 15).»

B. Actividad del Espíritu Santo en los portadores de oficios

1. En general

a) El Espíritu Santo obra en toda la Iglesia según esa su doble función de intérprete de Cristo y acusador del mundo. El día de Pentecostés llenó a todos los reunidos en Jerusalén—apóstoles y demás discípulos *(Act.* 2, 1-4)—y también llena a todos los miembros de la Iglesia. Pero obra en ellos de modos diferentes. No hace la división de seglares y clérigos (portadores de oficios); esta división procede de Cristo; pero actúa en los apóstoles y sus sucesores, hace que entre el día de Pentecostés y la vuelta de Cristo puedan cumplir lo que Cristo les encargó y que sean así verdaderos vicarios suyos (cfr. sin embargo, el prefacio de las fiestas de apóstoles en el que se llama al Padre «pastor» y a los apóstoles vicarios suyos; véase Pascher, *Eucharistia. Gesalt und Vollzug,* 1953, 106; J. A. Jungmann, S. J., *Missarum Sollemnia,* 1952 (hay traducción española). Los que fueron constituídos apóstoles por Cristo cumplen también sus funciones por el Espíritu Santo *(Act.* 1, 2). El día de Pentecostés se destacan especialmente *(Act.* 2-3). El Espíritu Santo les impulsa a dedicarse desde el primer momento a la tarea que Cristo les había encomendado. Después el Espíritu Santo sigue moviéndoles a hacer todo lo decidido en los decretos de la eterna economía divina. Los *Hechos de los Apóstoles* nos dan noticia de ello; con razón se dice que son el evangelio del Espíritu Santo.

b) Vamos a destacar algunos datos: el día de Pentecostés San Pedro dió un testimonio de Cristo en el que aparece su nueva comprensión de Cristo y su ánimo inquebrantable. Pedro y Juan van al templo, curan a un paralítico y dan testimonio de Cristo; también este hecho está en el campo de acción del Espíritu Santo; la predicación fué causa de un choque con los sacerdotes y saduceos; Pedro y Juan fueron apresados y encarcelados. Cuando a la mañana siguiente se reunieron los ancianos y escribas, el sumo sacerdote Anás, Caifás y Juan y Alejandro y todos los sacerdotes, y preguntaron a los prisioneros en nombre de quien habían hecho la curación; el Espíritu Santo volvió a impulsar a Pedro para que predicara el evangelio de Jesucristo delante de todo el judaísmo oficial de Jerusalén (4, 1-22, sobre todo, 4, 8; 4, 31). Cuando hubo que elegir

varones que cuidaran a los pobres sólo se tuvo en cuenta a los que estaban llenos del Espíritu Santo (*Act.* 6, 3). También fué elegido Esteban, varón lleno de fe y del Espíritu Santo, y seis más cuyos nombres nos han sido transmitidos (*Act.* 6, 5). Cuando el diácono Esteban fué llevado por los judíos ante el Sanedrín y tuvo que defenderse reprochó a sus acusadores de resistir al Espíritu Santo (7, 51). Este reproche airó a sus enemigos, pero él, lleno del Espíritu Santo, miró hacia el cielo y vió la gloria de Dios y a Jesús que estaba de pie a la derecha de Dios (7, 55). Fué también el Espíritu Santo quien dió ocasión a Felipe de hablar al ministro de Candaces, reina de los etíopes, que estaba de camino hacia Jerusalén. El resultado fué que Felipe explicó la Escritura al etíope y éste pidió el bautismo (*Act.* 8, 29. 39). El Espíritu explicó a Pedro el sueño en que Dios le hizo ver la equiparación de los judíos y gentiles en la nueva alianza (10, 19). Lleno del Espíritu Santo resistió Pablo al Mago Elimas de Chipre y predicó el Evangelio al procónsul Sergio (13, 9). Antes ya el Espíritu Santo había mandado que Pablo y Bernabé fueran enviados a la obra para la que les había llamado (*Act.* 13, 2).

El Espíritu acompañó, pues, a los apóstoles por todos sus caminos, y El les apartaba de los caminos que querían recorrer y no estaban en los planes divinos (*Act.* 16, 7). Los apóstoles cumplieron su misión en virtud del Espíritu Santo; El era quien obraba en ellos y por ellos.

c) Por eso lograba su actividad una significación tan importante; quien encontraba a los apóstoles encontraba al Espíritu Santo y lo encontraba como consolador celestial enviado por Cristo y como juez celestial; ambas cosas significaban las lenguas de fuego. Como juez lo sintieron Ananías y Zafira. Este matrimonio no quería sustraerse de la disciplina general de la Iglesia primitiva según la cual nadie consideraba nada como exclusiva propiedad suya (*Act.* 4, 32), pero no pusieron todos sus bienes a disposición de la comunidad; llevaron sólo una parte y la pusieron a los pies de los apóstoles, pero daba la impresión de que lo entregaban todo. Entonces dijo Pedro: «Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo, reteniendo una parte del precio del campo? ¿Acaso sin venderlo no lo tenías para ti, y vendido no quedaba a tu disposición el precio? ¿Por qué has hecho tal cosa? No has mentido a los hombres, sino a Dios. Al oír estas palabras, cayó y expiró.» Unas horas más tarde expiraba también su mujer.

d) Estos ejemplos indican que el gobierno de la comunidad por los apóstoles y las medidas que imponían estaban asistidas y ocasionadas por el Espíritu Santo. En la actividad de los apóstoles actúa interiormente el Espíritu Santo, de forma que la acción de los apóstoles tiene que ser considerada como acción del Espíritu Santo. En su acción se manifiesta el Espíritu Santo mismo.

2. *En la predicación y administración de sacramentos*

Dentro de la actividad general de los apóstoles en el Espíritu Santo, o del Espíritu Santo por medio de los apóstoles, vamos a destacar dos grupos de actividades especiales: la predicación apostólica y la administración de los sacramentos.

a) Cristo envió a los apóstoles a dar testimonio predicando el Evangelio, pero también profetizó el testimonio del Espíritu Santo; estos dos testimonios no transcurren paralelos, sino que forman un testimonio único; este hecho se expresa claramente en las palabras que, según San Lucas, dirige Cristo a los discípulos poco antes de la Ascensión: «Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los profetas y en los santos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto. Pues yo os envío la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto» (*Lc.* 24, 44-49; cfr. *Act.* 1, 4-8). Según el mandato de Cristo los apóstoles deben predicar en el Espíritu Santo los milagros que Jesús ha hecho; interpretarlos como cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento; deben dar testimonio de Jesús resucitado de entre los muertos, perfección del mundo y juez que volverá. Deben vincular, por tanto, el pasado al futuro, la muerte y resurrección por una parte y la vuelta de Cristo por otra; todo deben explicarlo como acciones salvadoras de Dios. Cristo es así glorificado como *alfa* y *omega*.

Citemos un ejemplo; al chocar por segunda vez con las autori-

dades judías Pedro y los demás apóstoles respondieron: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero. Pues a ése le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados. Nosotros somos testigos de esto y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen» (*Act.* 5, 29-33; cfr. 4, 19). Poco antes cuentan los *Hechos de los Apóstoles:* «Los apóstoles atestiguaron con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima» (*Act.* 4, 31-33; 1, 8. 21; 3, 15; 4, 13; 10, 39, 41; 13, 31; *II Pet.* 1, 16; *I Jo.* 1, 1-3; *Hebr.* 2, 3; *I Thess.* 1, 5; *I Pet.* 1, 12).

Tiene especial importancia la formulación del Concilio de los apóstoles; la conclusión dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias» (*Act.* 15, 28). La formulación recuerda las fórmulas con que el mundo helenístico expresaba los acuerdos y conclusiones de las corporaciones. El Espíritu Santo aparece en cierto modo como primer participante del concilio; la participación del Espíritu Santo garantiza la infalibilidad a las decisiones de los apóstoles. Esta ley se aplica a todas las demás decisiones doctrinales que el Papa, o los obispos junto con el Papa, dirigen a los creyentes. De este tema hablaremos en la sección tercera. Aquí debemos subrayar sólo que el Espíritu Santo es la razón de la infalibilidad de esas decisiones. El Concilio de Efeso (431), dice, por ejemplo, que los Padres del Concilio de Nicea se reunieron en el Espíritu Santo (*D.* 125). San Cirilo de Alejandría explica que Cristo mismo preside invisiblemente los concilios e ilumina a los Padres reunidos (*Carta* 55; PG 77,293). San León Magno dice que las decisiones de los concilios son decisiones del Espíritu Santo mismo. Los concilios tienen conciencia de ser reuniones en el Espíritu Santo.

Un efecto sumamente importante del Espíritu es la Sagrada Escritura. Fué el Espíritu Santo quien movió a los autores a escribir el *Evangelio* y a dar para siempre testimonio de Cristo mediante las palabras fijadas por escrito. Mediante la fijación escriturística su propio testimonio de Cristo, dado por boca de los apóstoles, adquiere una consistencia especial; es el fundamento de la continuidad de la predicación de la Iglesia. Todo lo predicado en la Iglesia está expresa o implícitamente dicho en la Escritura; lo que está contenido implícitamente en ella se explicita a lo largo de la historia. La inspi-

ración de los autores de la Escritura es un proceso transitorio que ocurrió una sola vez, pero el Espíritu Santo no se apartó de su obra después de la redacción de los libros ni después de la formación del cánon, sino que se quedó en ella interpretando El mismo lo escrito bajo su decisiva influencia. De la misma manera que al componer los libros se sirvió de los hagiógrafos, para interpretarlos se sirve de la Iglesia, de los portadores del magisterio eclesiástico. Confió la Escritura a la Iglesia y creó así un elemento de su existencia y de su vida. Así cumple continuamente y para siempre la función que Cristo le atribuyó en sus palabras de despedida.

El fin de toda actividad del Espíritu es la edificación del cuerpo de Cristo *(II Cor.* 3, 2-3; *Eph.* 4, 4; *I Cor.* 12, 12).

Los textos citados demuestran que la jerarquía de la iglesia de Jerusalén—compuesta de los apóstoles, diáconos y ancianos—tenía conciencia de ser movida e iluminada por el Espíritu. Los apóstoles vivían seguros de ser portadores del Espíritu.

b) La segunda forma de actuar el Espíritu Santo en los apóstoles se refiere a la realización de los sacramentos. El Espíritu Santo se une al bautismo *(Mt.* 3, 1; *Mc.* 1, 8; *Lc.* 3, 16; *Jo.* 3, 5; *Act.* 2, 41; 19, 2-6; *I Cor.* 12, 13). El Espíritu Santo es comunidad mediante la imposición de manos de los apóstoles en la confirmación *(Act.* 8, 14-17; 9, 17; 19, 6). Mediante la imposición de manos es comunicado también para servir al cuerpo de Cristo *(Act.* 13, 2-4; *I Tim.* 4, 14; *2 Tim.* 1, 8). Es concedido en el perdón de los pecados *(Jo.* 20, 22). También la Eucaristía está estrechamente vinculada a la actividad del Espíritu Santo; esta relación aparece con toda claridad cuando San Pablo dice que el cuerpo de Cristo nace por la eucaristía y por el Espíritu Santo *(I Cor.* 10, 17; 12, 13; 4, 4). Si el Espíritu Santo es comunicado al realizar los sacramentos, su invocación pertenece a la esencia de la realización de los sacramentos: esto significa que la invocación del Espíritu o *epiklese* no pertenece sólo a la eucaristía, sino que es un elemento del sacramento en general.

c) El Espíritu Santo actúa por medio de los apóstoles y sus sucesores, moviéndoles a obrar, asistiendo su acción y provocando interiormente lo que su acción pretende y obra también en aquellos a quienes se dirige la palabra de los apóstoles y en quienes se realiza el signo sacramental. Su actividad nos es descrita como llamada, como advertencia, como fortalecimiento, como consolación, como iluminación, como abertura del corazón, como un movimiento, me-

diante el que los oyentes se dan cuenta de su estado pecaminoso y se apartan de él y se convierten hacia Cristo (cfr. *Act.* 2, 40; 9, 31; 11, 22; 13, 15; 14, 14; *Rom.* 8, 28-30; 12, 8; *I Cor.* 14, 3; *II Cor.* 8, 4. 17; *Hebr.* 12, 5; 3, 7; *I Tim.* 4, 13). El Espíritu Santo capacita al hombre para pronunciar el «sí» a Cristo Señor *(I Cor.* 12, 13; *I Jo.* 4, 2-3; *I Cor.* 2, 12-15; *Eph.* 1, 17-18). En la intimidad del hombre da testimonio de que es hijo de Dios *(Rom.* 8, 16; *I Jo.* 3, 19-24). Desde el yo humano reza sollozando cuando el hombre se calla ante Dios *(Rom.* 8, 26; *I Jo.* 2, 20-27; *Jo.* 16, 13).

C. Actividad del Espíritu en los profetas

1. Como hemos visto el Espíritu Santo actúa por medio de la autoridad eclesiástica, de los apóstoles y sus sucesores, pero también actúa por el camino de los carismas. Son también concedidos por el Espíritu Santo a miembros del cuerpo de Cristo que no pueden ser llamados sucesores de los apóstoles ni son, por tanto, portadores del poder jerárquico. Es San Pablo quien da testimonio detallado de este hecho en el capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios.* Es cierto que el Espíritu Santo está de tal manera vinculado a los portadores del oficio eclesiástico que el cumplimiento de ese oficio ocurre en el Espíritu Santo y que en circunstancias especiales la predicación del Evangelio bajo la influencia del Espíritu es infalible; pero a la vez trasciende el oficio eclesiástico y obra en los laicos; esta actuación no es sólo iluminación o corroboración para la propia salvación, sino que frecuentemente es una llamada para un servicio especial a la comunidad.

2. Comúnmente este servicio de los laicos a la comunidad suele llamarse elemento profético de la Iglesia. La palabra tiene aquí un sentido distinto del que tiene cuando se dice que la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas *(Eph.* 2, 20); ya que en esta formulación se alude sin duda a los profetas del Antiguo Testamento que precedieron a Cristo en la trayectoria de la historia sagrada. A ningún cristiano de la época posapostólica puede competir esa especie de profetismo. En consecuencia, la palabra «profético» tiene otro sentido cuando se habla del servicio de los seglares al cuerpo de Cristo por vocación del Espíritu Santo. Cfr. el artículo *Prophet,* en: H. Haag, *Bibellexikon,* 1951, 1367-1376.

Para entender el testimonio de San Pablo sobre los carismas hay

que tener también en cuenta que algunos de los que enumera competen a portadores del oficio eclesiástico. El exegeta inglés Ligtfoot en su comentario a la *Epístola a los Filipenses* (1868) demostró que muchos de los carismas enumerados por San Pablo son funciones del oficio eclesiástico. Esto demuestra que no se pueden distinguir exactamente la actividad oficial y la carismática, si se quiere justificar la terminología de la Escritura.

3. Sin embargo, hay una distinción dada en la enumeración de los carismas del capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios*. San Pablo habla en este texto de la diferencia de los dones de la gracia en prestaciones del servicio y en los efectos milagrosos. A uno le es concedido el lenguaje de la sabiduría, a otro el del conocimiento, a otro la fe, a otro el don de curar; a unos es dado el don de hacer milagros y a otros el don de profecía o el del discernimiento de espíritus, o el de lenguas o el de interpretación de lenguas. San Pablo entiende por sabiduría—obrada por el Espíritu Santo—la comprensión clara de la verdad de Dios; por conocimiento entiende la visión profunda en los misterios de la fe; llama fe a una especial fuerza de la fe; don de profecía es la visión profunda en los misterios de Dios, con la que el profeta contribuye a advertir, edificar y consolar a la comunidad (*I Cor.* 14, 3); por don de lenguas entiende un hablar entusiasmado y extático, difícil de interpretar (*I Cor.* 12, 4-11; cfr. 14, 26-33). El Apóstol conoce más carismas aún: en *Rom.* 12, 7 habla de los carismas de la enseñanza, que atribuye, sin embargo, a los portadores del oficio eclesiástico (4, 11; *I Tim.* 4, 13; *II Tim.* 1, 11; *Act.* 13, 1; *I Cor.* 12, 28). Otro carisma es el don de los profetas (*Rom.* 12, 6; *I Cor.* 12, 10; 13, 2; 14, 1. 29); también éste es atribuído a los portadores del oficio eclesiástico (*Eph.* 14, 11; *Act.* 13, 1; 15, 22. 32; *I Cor.* 12, 28). También el don de los evangelistas aparece entre los carismas (*Act.* 8, 4); pero también es atribuído en otros textos a los portadores del oficio eclesiástico (*Act.* 21, 8; *Eph.* 4, 11; *II Tim.* 1, 11).

Es, pues, seguro que algunos de los carismas no están reservados a los laicos; incluso hay que decir que en la terminología de la Sagrada Escritura toda actividad procedente del Espíritu Santo debe ser llamada carisma. Pero restan algunos dones del Espíritu que se ve que no coinciden con el oficio eclesiástico mismo, sino que son concedidos a los laicos dentro de la Iglesia y por libre decisión del Espíritu. San Pablo no les niega el derecho, pero exige que se orde-

nen a la comunidad. Algunos de ellos tienden a separarse de la comunidad, sobre todo el llamado don de lenguas, del que también se habla en *Act.* 2, 1-13. El que habla lenguas no puede decir nada edificante a la comunidad: dice palabras ininteligibles para quien no ha sido especialmente llamado a interpretarlas; habla en el viento. Es semejante a una trompeta que no hace más que ruido sin dar señales concretas e inteligibles; nadie puede actuar conforme a ese tono excitado. Véase el comentario de Kuss a *1 Cor.* 12, 4-11.

4. La edificación de la comunidad es, pues, la regla para usar y juzgar los carismas *(1 Cor.* 14, 1-33). San Pablo dice que los maestros, es decir, los portadores de un oficio, tienen que juzgar e interpretar los carismas, sobre todo el don de lenguas. Los apóstoles tienen, por tanto, la misión de medir los carismas con la norma del evangelio que Cristo les confió; son los protectores y guardianes de lo que Cristo les transmitió; son los garantes de la continuidad de la Revelación, que no puede ser aumentada por fanatismos o exageraciones. En la Iglesia no puede haber ninguna revolución de fe o de constitución; dejaría de ser la Iglesia de Cristo.

San Pablo, que tiene conciencia de haber sido llamado inmediatamente por Cristo y que, por tanto, es carismático en cierto sentido, se esfuerza en que le reconozcan los apóstoles de Jerusalén. Precisamente en él se ve que el oficio y el carisma no se excluyen, sino que se exigen y condicionan recíprocamente. No hay ninguna oposición real entre Jerusalén y Corinto, entre la comunidad cristiana primitiva con sus autoridades y jerarquías y las comunidades fundadas por San Pablo en Grecia con sus carismáticos. Varias veces hay tensión entre ellas pero es la tensión de la vida; en Jerusalén y en Corinto actúa el Espíritu Santo; actúa en los portadores de un oficio y en los cristianos sin oficio; en Jerusalén se destaca más la forma primera de actuación y en Corinto se destaca más la segunda; pero ambas son solidarias, aunque no como elementos equivalentes, ya que los carismas de Corinto tienen que ordenarse y subordinarse a la comunidad y la comunidad está representada en los apóstoles y sus sucesores.

5. Lo que está en la Sagrada Escritura tiene significación para siempre; siempre ocurre que el Espíritu Santo actúa también en los cristianos sin oficio y siempre de forma que se sienten movidos hacia un servicio especial a la Iglesia; estas actuaciones son incalculables

e imprevisibles; están al servicio de las exigencias especiales de la época respectiva; son concedidas sobre todo a los santos; ellos son los «profetas», o mejor dicho, los portadores del elemento profético de la Iglesia; viven en especial unión con Cristo y por eso reciben especiales influencias del Espíritu de Cristo. Son imprescindibles para la vitalidad de la Iglesia. La Iglesia necesita siempre santos: la importancia de su vida para la vida total de la Iglesia se ve con especial claridad en los fundadores de órdenes; no tenemos más que recordar a San Benito, Santo Domingo, San Francisco o San Ignacio de Loyola. La función de San Francisco está pintada en un cuadro del Giotto que se encuentra en la iglesia de Asís; el cuadro pinta la visión del papa Inocencio III: al lado derecho del cuadro se ve el papa vestido con las insignias de su dignidad y echado en su lecho; evidentemente sueña; ante él hay dos servidores: uno dormido y otro mirando a su señor con extrema atención como si presintiera lo que le ocurre a su alma. La mitad izquierda del cuadro reproduce el contenido del sueño; el laico vestido de pobre y nimbado de luz santa, que sostiene con sus fuertes hombros el templo papal de Letrán que se cuartea. Podemos citar también como ejemplos a Teresa de Avila, a Teresa de Lisieux o al hermano Nicolás de Flüe.

No es raro que los santos llamados por el Espíritu Santo para una misión especial sufran la oposición de los portadores del magisterio eclesiástico. Es comprensible puesto que los últimos se saben responsables ante Cristo de la conservación del depósito de la fe; también en ellos obra el Espíritu Santo. El hecho de que a pesar de todo muchas veces vean con cierta precaución y reserva y hasta con sospecha los efectos del Espíritu Santo en los seglares no supone ninguna contradicción ni se puede decir que el Espíritu Santo se contradiga a Sí mismo; es cierto que el Espíritu Santo obra en los hombres, pero no siempre les ilumina inmediatamente; su actuación no es clara y comprensible *a priori;* la experiencia enseña que muchos movimientos que invocan la inspiración del Espíritu Santo a su favor, no conducen a la edificación del cuerpo de Cristo, sino a su lesión y desgarramiento. Tertuliano es un ejemplo terrible de que quien se cree llamado por el Espíritu no siempre entra más dentro de la Iglesia sino que también puede salirse y sacar a los demás. Frente a esos peligros los pastores, a quienes Cristo mismo hizo responsables, deben estar vigilantes. La vigilancia sólo sería un peligro para la vida de la Iglesia si los santos tuvieran que enmudecer. Los santos son la garantía de la vida de la Iglesia; los portadores del

oficio eclesiástico son los garantes de la verdad dentro del cuerpo de Cristo; sin la garantía primera la Iglesia correría el peligro de la rigidez y sin la segunda garantía correría el peligro de la disolución. En realidad el oficio pastoral y la santidad son solidarias; frecuentemente se realizan ambos en una misma persona. Un ejemplo especialmente luminoso es Pío X, portador del máximo oficio del papado y creador del movimiento eucarístico. El Espíritu Santo obra lo uno y lo otro sin contradecirse; pero el oficio es la norma de la vida porque la verdad es la medida de la vitalidad.

IX. Explicación teológico-metafísica

El Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia

1. Vamos a ver ahora la cuestión de cómo debe explicarse ontológicamente la relación del Espíritu Santo y la Iglesia. Se ha dicho muchas veces que es semejante a la relación entre Cristo y su naturaleza humana. El cardenal Manning propuso al Concilio Vaticano que esta relación del Espíritu Santo fuera explicada por analogía con la encarnación, pero que de ninguna manera se podía hablar de unión hipostática (E. Mersch, *Le Corps mystique,* 1936, II, 357). De hecho los Santos Padres intentan muchas veces dar una idea de la relación del Espíritu Santo con la Iglesia comparándola con la encarnación del Logos; el Hijo de Dios se unió a la naturaleza y la asumió en su existencia de forma que sólo existe en El y por El y así se unió, según su opinión, el Espíritu Santo a la Iglesia de forma que la Iglesia sólo existe en El y por El. Esta comparación puede dar una idea de la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia, pero tiene sus límites: entre el Espíritu Santo y la Iglesia no hay unión hipostática. La Iglesia no pertenece al Espíritu Santo como que El fuera su *suppositum,* sin embargo, es así como la naturaleza humana de Cristo pertenece al Logos. La relación entre la Iglesia y el Espíritu Santo puede ser exactamente caracterizada como «vínculo» o como «unión»; no es unidad de existencia sino de actividad; también la actividad pertenece al plano ontológico; pero no anula la personalidad de los miembros de la Iglesia. La Iglesia es obra del Espíritu Santo, pero no es la naturaleza humana vinculada a El en unidad personal. San Alberto Magno dice *(De sacrificio Missae* II, 9, a. 9): «En vista de que el Espíritu Santo ha sido dado y enviado

para santificación de la criatura—esta santidad no puede faltar jamás en la Iglesia, aunque falta a veces en los individuos—, se la llama «santa Iglesia». Como todo artículo de la fe tiene su fundamento en la verdad divina y eterna... este artículo se funda en la obra del Espíritu Santo mismo, es decir, las palabras «creo en el Espíritu Santo» se refieren no sólo al Espíritu en sí sino a su propia obra que consiste en santificar a la Iglesia. La infunde la santidad en los sacramentos, en las virtudes y en los dones que concede para perfección de la santidad y, finalmente, en los milagros y en los carismas.»

Hay que tener en cuenta además que la naturaleza humana asumida por el Logos es individual; el Espíritu Santo, en cambio, se une a una comunidad de hombres. Los creyentes que forman la comunidad de la Iglesia en el Espíritu Santo conservan su personal mismidad; aunque son transformados en nuevas criaturas divinizadas. No se unen en una especie de naturaleza común mística, cuya razón de subsistencia sea el Espíritu Santo; esto no se puede decir tampoco de Cristo. Aunque la teología patrística y la moderna dicen a veces que Cristo y la Iglesia forman «un solo» hombre, una sola persona o una sola carne, hay que entender correctamente esa formulación; Santo Tomás añade siempre un «como»; según él, Cristo y la Iglesia son *como* una sola persona. Esta precavida expresión tiene en cuenta que la Iglesia es una comunidad de individuos que conservan su existencia particular a pesar de su íntima unión con Cristo y entre sí. Por lo demás Santo Tomás de Aquino hace en este texto una afirmación cristológica más que eclesiológica. Va persiguiendo el problema de cómo la obra de Cristo pudo ser suficiente para salvar a toda la humanidad y encuentra la razón en la unidad de Cristo con los hombres. Esta unidad fué creada por voluntad de Dios y tiene su justificación interna en el hecho de que en Cristo estaba realizada la plenitud de la gracia. En virtud de esa plenitud de gracia está ordenado a toda la humanidad de forma que la humanidad le pertenece y forma con ella como una sola persona. Pero para que el individuo participe de la plenitud de gracia de Cristo, debe realizar la relación con Cristo por medio de la fe. La teología postridentina interpretó la afirmación tomista de que Cristo y la Iglesia forman una sola persona en sentido eclesiológico preferentemente; es decir, se va persiguiendo el problema de qué especie de unión hay entre la Iglesia y su cabeza o entre la Iglesia y el Espíritu Santo.

La unión de la Iglesia con el Espíritu Santo es, pues, semejante a la que existe entre la naturaleza humana y el Logos, pero es de-

semejante en mayor grado que semejante. Si incluso de Cristo hay que decir que existen en El dos naturalezas, dos voluntades y dos actividades—una divina y otra humana—con mucha más razón y en sentido esencialmente intenso hay que decirlo de la Iglesia. Si el Concilio de Calcedonia dice que las dos naturalezas de Cristo «no se mezclan», con el mismo y mayor derecho hay que decirlo de la Iglesia, porque el Espíritu Santo y su actividad no se mezclan en unidad panteísta con la actividad de la Iglesia. Pero aunque el Concilio de Calcedonia dice que lo divino y lo humano de Cristo son inseparables y están inseparados, de la Iglesia sólo puede decirse en cierto sentido, ya que la unión entre ella y el Espíritu Santo es esencialmente menos fuerte que la existente entre la Iglesia y Cristo. Precisamente lo que no puede decirse de Cristo—que Dios habita en el hombre Jesús—es lo que se dice de la relación del Espíritu Santo y la Iglesia: el Espíritu Santo habita en la Iglesia y en sus miembros. Respecto a la Iglesia es verdad una afirmación que sería herejía dicha de Cristo. Si se hablara de la Iglesia como de Cristo se caería también en herejía. Como en Cristo sólo hay una persona—la divina—de todo lo que Cristo hace es responsable la persona; incluso lo que ocurre en la naturaleza humana de Cristo es una acción de Dios, es decir, una acción de Dios mediante la naturaleza humana. Pero no puede decirse lo mismo de la Iglesia, porque en ella la independencia del hombre tiene mayor campo de juego, ya que sigue existiendo la persona humana con su libertad y responsabilidad.

Para entender más exactamente este hecho hay que hacer una distinción: la Iglesia puede ser considerada—según veremos—como la comunidad de los creyentes en Cristo (comunidad de salvación) y como institución para mediar en la salvación (institución salvadora); es ambas cosas en una, pero se puede subrayar el uno o el otro punto de vista. Si se la considera como comunidad de los creyentes se destaca con más fuerza la libertad del individuo, que si se la considera como institución salvadora. En cuanto que es institución salvadora el Espíritu Santo usa a los miembros capacitados y autorizados como instrumentos de su actividad; el presupuesto de este hecho es el carácter sacramental. Lo que hacen los miembros instituídos para instrumentos del Espíritu no lo hacen para sí, sino para otro; pueden ponerse libremente a disposición del Espíritu Santo, pero no pueden disponer del contenido de su actividad. Es distinta la situación, cuando la Iglesia es considerada como la comunidad de los que creen en Cristo y de los salvados por la fe; también en

ellos obra el Espíritu Santo mediante la gracia y las virtudes teologales, pero lo que obra está al servicio de la salvación del mismo que es poseído por el Espíritu Santo; por tanto, se puede entregar al Espíritu con más o menos sinceridad, pueden incluso evadir su iniciativa y entregarse a la debilidad humana. Cfr. J. M.-J. Congar, O. P., *Dogme christologique et Ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle,* en: «Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart». Edit. A. Grillmaeier, S. J., y H. Bacht, S. J. II (1954) 240-268.

La Sagrada Escritura describe la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia como un estar con la Iglesia *(Jo.* 16, 16), como ser dado *(Jo.* 16, 16), como ser recibido *(Jo.* 5, 17), como quedarse con ella *(Jo.* 5, 17), como estar presente, como habitar en ella, como perfeccionamiento de la Iglesia o del portador del Espíritu, como un dar testimonio, como gobernar, como enseñar, como orar, etc. Evidentemente el Espíritu Santo está con la Iglesia en una relación duradera e íntima; su relación no se repite de caso en caso y de actuación en actuación, sino que es constante, pero no forman unidad sustancial. En contradicción con esta afirmación están la tesis idealista de que la Iglesia es un grado concreto de la evolución del Espíritu divino (panteísmo) y la interpretación «actualista» de la Iglesia que hace Karl Barth, que olvida que el Espíritu Santo está continuamente presente y actuando en la Iglesia. Siempre es activo; su presencia es presencia activa; en este sentido puede hablarse de presencia actualista pero no en el sentido de que la Iglesia está siendo constituída continuamente y en actos nuevos por obra del Espíritu Santo.

2. A lo largo de la historia esta relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia se ha expresado diciendo que el Espíritu Santo es el corazón o el alma de la Iglesia.

a) La primera denominación compara la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia a la que tiene el corazón en la organización del hombre (cfr. § 130).

El corazón es descrito en la Escritura como el centro vivo del que proceden los actos personales del hombre: sus pensamientos, resoluciones, cuidados, alegrías, tristezas y, sobre todo, su amor, porque en el amor, el hombre se posee y realiza continuamente a sí mismo. El corazón es el lugar en que cuerpo y alma se tocan y se unen. En el corazón coincide el espíritu con el cuerpo y se convier-

te en alma, y el cuerpo coincide con el espíritu y se convierte en organismo. El corazón es el lugar en que la esfera de los sentidos e impulsos es asumida por el espíritu, donde es unida, iluminada y transformada por él, en que el espíritu penetra hasta el mundo de los impulsos que se le abre relacionándose a través de él con la naturaleza y con la vida. Esta unión del espíritu y del impulso sólo puede ocurrir cuando el impulso sacrifica su ceguera, su sinrazón y su impetuosidad y el espíritu sacrifica su orgullo, su frialdad y su violencia; sólo se logra cuando ambos son asumidos en el ámbito del corazón, del amor, de la generosidad y del sacrificio. El corazón cumple, pues, una misión unificadora y otra purificadora (R. Guardini, *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus*, 1935, 63-67). Es el vínculo que une el cuerpo y el espíritu y a la vez el poder configurador que forma el espíritu y el cuerpo.

Dada esta descripción del corazón humano—alimentada de la Escritura—es natural que el Espíritu Santo sea llamado corazón de la Iglesia. Por Iglesia hay que entender la unidad de cabeza y cuerpo, de Cristo y los cristianos. El Espíritu Santo es—como hemos visto—el vínculo que une a Cristo y a los cristianos; es el amor personal que abarca y reúne a Cristo y a su comunidad; es el lugar en que la humanidad coincide con Cristo convirtiéndose en cuerpo vivo de El y en donde Cristo coincide con los hombres y se hace su cabeza; es el vivo ambiente personal en que la Iglesia es ella misma y a la vez es el poder configurador personal de la Iglesia.

La tradición teológica ha descrito al Espíritu Santo como corazón de la Iglesia, si bien es cierto que partiendo de distintos supuestos y en parte diferentes de los aquí enunciados. Citemos como ejemplo a Santo Tomás; Santo Tomás apoyándose en Aristóteles considera el corazón como miembro primero del organismo; desde él fluyen las fuerzas vitales al cuerpo; el corazón además de ser fuente de las fuerzas vitales es fundamento del ser de todos los miembros; es el invisible espacio interior del hombre, su interioridad. A estas funciones del corazón corresponde la situación que compete al Espíritu Santo dentro de la Iglesia (M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche*, 1903, 184-193; Th. Kappeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, 1931, 99). San Buenaventura, incitado por la fisiología aristotélica, llama a Cristo corazón de la Iglesia, aunque a la vez es su cabeza. Da varias razones: una es la posición central del corazón; también Cristo está en el centro de la Iglesia; está en

medio de nosotros. También es el centro de la creación: está también en medio del Antiguo y Nuevo Testamento. La función más importante del corazón es, según San Buenaventura, el conceder y dispensar la vida. De modo semejante Cristo es la fuente de la vida de la Iglesia. Además el corazón realiza una actividad universal en todo el organismo humano. Cristo crea la vida divina para todos los hombres de todos los tiempos y lugares, en cuanto Dios *efective* y en cuanto hombre *meritorie*. Finalmente, el corazón es un órgano escondido. Cristo también se esconde detrás de sus servidores terrenos, aunque es el dispensador de toda vida. El es quien crea la unidad y vida de la Iglesia. Rufino Silic, O. F. M., *Christus und die Kirche. Ihr Verhaltnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, 1938, 47, concluye su exposición diciendo: «Si valoramos todo lo dicho, podemos decir sin exagerar que la doctrina de San Buenaventura sobre *Christus cor* es el fruto más maduro de su teología y de su piedad. Crecida de la concepción cristocéntrica de su época final nos revela el carácter de su espíritu casi como ninguna otra. Pero se le opuso toda la tradición, a pesar de seguir su sistema. Como digno complemento de su cristocentrismo merece esa su doctrina todos los epítetos que le hemos dedicado. Por eso es digna esta original y profunda doctrina de enfrentarse con la bella teoría de Santo Tomás: *spiritus sanctus cor ecclesiae*.»

b) Como el Espíritu Santo es el poder configurador de la Iglesia—de la Cabeza y de los miembros—San Agustín lo compara también al alma. La comparación con el corazón no excluye esta otra; ninguna comparación da idea total de la actividad del Espíritu Santo; pero muchas metáforas y comparaciones nos revelan muchos aspectos de ellas; cada imagen aclara un aspecto de su actividad. Dios alentó el alma al primer hombre y este se convirtió en ser vivo (*Gen.* 2, 16; cfr. § 125) y así Cristo alentó el Espíritu Santo a la totalidad de los que creían en El y ellos se convirtieron en comunidad viva, llena del Espíritu. El Espíritu Santo se relaciona con la Iglesia de modo semejante a como el alma se relaciona con el hombre; el Espíritu Santo es forma esencial, ley esencial personal y fuerza configuradora o estructural de la Iglesia (cfr. § 160). Por el Espíritu Santo es la Iglesia lo que es; a El debe su ser-así; por El logra su yo; en El se posee a sí misma; es entendida aquí la Iglesia como una comunidad que es cuasi-persona y que llega a serlo porque Cristo es su cabeza. El Espíritu Santo da a la Iglesia vida, movimiento y actividad.

Al comparar al Espíritu Santo con el alma no hay que olvidar los límites de la comparación. En el hombre el alma se une al cuerpo en una sola sustancia compuesta; pero el Espíritu Santo y la Iglesia no forman una sola sustancia; es cierto que toda obra de la Iglesia es obra del Espíritu Santo, pero a la vez es obra del hombre. La intimidad con que se unen la acción divina y la humana, no anula la libertad ni la responsabilidad de los hombres (cfr. §§ 208-211). El Espíritu Santo sigue siendo tan distinto del creyente, como Dios del hombre. No se identifica ni con el creyente, ni con el espíritu comunitario cristiano, ni con el sentimiento comunitario. No se convierte en un elemento o miembro de la pluralidad de los creyentes que forman unidad. Del mismo modo que no existe el pancristismo o panteísmo cristológico, no existe tampoco el panpneumatismo o panteísmo pneumatológico. Moehler refutó toda confusión panteísta del Espíritu y del hombre en su obra *Athanasius*.

En la época de los Santos Padres se defendió a veces la opinión de que el Espíritu Santo se podía comparar al alma en el ámbito interior de la Iglesia y que en el ámbito externo de ella, podía ser comparada al alma la institución del apostolado y su sucesión. Pero esta distinción no se impuso en la teología. Si se quiere dar significación ontológica a la institución del apostolado, puede llamársela causa o principio formal de la Iglesia. Los apóstoles son los fundadores de la Iglesia instituídos por Cristo, pero son a la vez el principio formal de la Iglesia fundada en cuanto que constituyen su estructura jurídica. En los próximos parágrafos hablaremos de este tema.

La Iglesia se distingue de todas las demás comunidades profanas y religiosas, porque el Espíritu Santo es su alma; aunque se parezca a ellas externamente se distingue de ellas por su ley de vida de modo semejante a como el Logos encarnado se distingue de cualquier otro hombre.

Como la Iglesia en cuanto tal está dominada por el Espíritu Santo, cada miembro de la comunidad de la Iglesia y cada elemento de su orden visible se caracteriza también por estar bajo la influencia configuradora del Espíritu Santo y se distingue, por tanto, de cualquier otra realidad que esté sometida a otra ley. Estudiaremos más en concreto este problema en el tratado de la gracia.

Resumamos ahora la influencia del Espíritu Santo sobre el bautizado: «Por su inhabitación en cada miembro, el Espíritu Santo se convierte en su fuerza y principio vital, comunicado por el acto incorporador del bautismo (*Rom.* 6, 4; *Gal.* 2, 20; 3, 14; *Rom.* 5, 5). Dios ha ungido a los que pertenecen a Cristo y les ha impreso

un sello misterioso, les ha dado como prenda el Espíritu *(Rom.* 8, 14) y les ha hecho, por tanto, hijos de Dios *(Rom.* 8, 14) y les ha hecho semejantes y jurídicamente idénticos en el orden sobrenatural a la cabeza de la que son miembros *(Rom.* 8, 17; *Gal.* 3, 27). El Espíritu Santo habita en cada miembro como en un templo *(1 Cor.* 3, 16; 6, 19) y se convierte para ellos en principio de actividad. Este Espíritu es el Pneuma de Cristo, portador del Espíritu Santo *(Rom.* 8, 19; *Gal.* 4, 6). El Pneuma es la fuerza que engendra y posibilita la vida cristiana. Los pensamientos, decisiones, acciones y sensaciones santas de la vida de los cristianos son las huellas de ese misterioso Pneuma. Toda la vida del cristiano—su fe, esperanza y caridad, su padecer y obrar, y su ánimo—está llena del Espíritu de Dios» (H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostel Paulus,* Münster 1913, 65). Todos estos efectos se dicen de los individuos en cuanto miembros del único «nosotros» de los bautizados. Existe un solo espíritu de Dios y un solo espíritu de Cristo y por eso reúne a todos en una comunidad. El único Espíritu crea y domina la comunidad de los portadores del Espíritu.

X. La presencia del Espíritu Santo como apropiación

La tesis de que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia necesita otra precisión; en el primer volumen de esta obra estudiamos que toda actividad de las tres personas divinas en la creación tiene el sello de la unidad; las tres divinas personas son un principio único de actividad, obran en una sola acción. Por esta razón la actividad en la Iglesia no debe atribuirse al Espíritu Santo como si le compitiera a El sólo, desligado de las otras dos personas divinas. El hecho de atribuirsela a El es una apropiación (cfr. §§ 160 y 49-51). El Padre y el Hijo están presentes en la Iglesia junto con el Espíritu Santo; pero la característica personal del Espíritu Santo desempeña un papel especial. Las tres divinas personas están presentes según sus características personales: el Padre en cuanto que engendra al Hijo y al Espíritu Santo; el Hijo en cuanto que es engendrado por el Padre y alienta el Espíritu Santo, y el Espíritu Santo en cuanto alentado por el Padre y el Hijo o por el Padre mediante el Hijo. Este modo de presencia del Espíritu Santo resulta por una parte de la relación mutua de las tres divinas personas y por otra parte del hecho de que es enviado por el Padre y el Hijo. Está presente con-

tinuamente como enviado y en la misión se refleja su eterno origen. Así se mantiene la doctrina de la unidad de la actividad de Dios y se justifica el testimonio de la Escritura sobre la significación del Espíritu Santo para la Iglesia.

Sobre este tema dice Pío XII: «No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina—que se refiere a nuestra unión con el divino Redentor y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas—se interponen muchos velos, en los que la misma doctrina queda como envuelta por cierta oscuridad, supuesta la debilidad de nuestra mente. Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guían el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos con los que se logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por tanto, a los que usan diversos métodos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra admirable unión con Cristo. Pero todos tengan por norma general e inconcusa, si no quieren apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia, la siguiente: han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, sin que ni un solo atributo, propio del sempiterno Dios, pueda atribuírsele como propio. Y además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios, como a suprema causa eficiente.

»También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio *oculto*, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresarse con lengua humana. Se dice que las divinas Personas habitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor (cfr. *Th.* 1, 43, 3), aunque completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural. Para aproximarnos un tanto a comprender esto hemos de usar el método que el Concilio Vaticano (Sess. *Const. de fide cathol.* c. 4) recomienda mucho en estas materias: esto es, que si se procura obtener luz para conocer un tanto los arcanos de Dios, se consigue comparando los mismos entre sí y con el fin último a que están enderezados. Opor-

tunamente, según eso, al hablar nuestro sapientísimo antecesor León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y del divino Paráclito que en nosotros habita, tiende sus ojos a aquella visión beatífica por la que esta misma trabazón mística obtendrá algún día en los cielos su cumplimiento y perfección, y dice: «Esta admirable unión que con nombre propio se llama inhabitación difiere sólo en la condición o estado [viadores en la tierra] de aquella con que Dios abraza a los del cielo beatificándolos» *(Divinum illud:* A. S. S. 29, 653). Con la cual visión será posible de una manera absolutamente inefable contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente, elevados por luz superior; asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las personas divinas y ser feliz con un gozo muy semejante al que hace feliz a la santísima e indivisa Trinidad.»

XI. ¿Es Cristo el alma de la Iglesia?

Dada la viva unidad entre Cristo y la Iglesia en razón de la cual *Cristo es la razón de la existencia, vida y actividad de la Iglesia,* Cristo es a veces llamado alma de la Iglesia; significa para ella lo que el alma para el cuerpo. Cristo sería, pues, a la vez alma y cabeza de la Iglesia, del mismo modo que el Espíritu Santo es a la vez alma y corazón de la Iglesia; sería cabeza porque desde El fluye toda la vida de la Iglesia, y alma, porque El, el Hijo de Dios hecho hombre, configura la Iglesia según su imagen por propia iniciativa. En tiempo de los Santos Padres, Orígenes llama a Cristo alma de la Iglesia (*Contra Celso,* lib. 6, cap. 48): «La Sagrada Escritura enseña que el cuerpo de Cristo animado por el Hijo de Dios, es la totalidad de la Iglesia de Dios y que son miembros de este cuerpo—que hay que considerar como una totalidad—, los creyentes. El alma mueve el cuerpo que no es capaz por sí de poder vivir y moverse; y así el Logos, impulsando eficazmente al cumplimiento de los deberes, mueve al cuerpo total de la Iglesia y a cada uno de sus miembros que no podría hacer nada sin ayuda del Logos.» Cfr. A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes,* 1938; H. Urs von Balthasar, *Le mysterion d'Origène,* en: «Recherches de science religieuse» 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64. Si en el texto citado Orígenes dice que el alma de la Iglesia es el Logos no encarnado, infravalora la naturaleza humana, sin la que Cristo no actúa jamás en la Iglesia.

Pero de la totalidad de su doctrina se deduce que para él el alma de la Iglesia es el Logos encarnado. Esta comparación corresponde a la significación que Cristo tiene, según la Escritura y los Santos Padres, en la Iglesia. Todas las actividades por las que el Espíritu Santo es llamado alma de la Iglesia son también atribuídas a Cristo en la Escritura.

Santo Tomás de Aquino resume esto al explicar la *Epístola a los Efesios* (2, 5) diciendo: «Todo lo que ocurre por el Espíritu Santo, ocurre también por Cristo» (cfr. §§ 51 y 168). Aunque muchos textos de la Escritura hablan primariamente del cristiano individual, hablan de él, sin embargo, en cuanto miembro de la Iglesia. Pero también se habla expresamente de que Cristo y el Espírtiu Santo obran lo mismo en la Iglesia. En *I Cor.* 12, 4-6 los carismas se fundan en el Espíritu Santo, en el Señor y en Dios. Los textos en que Cristo es llamado fundamento del ser y actividad de la Iglesia no están en contradicción con los que dicen lo mismo del Espíritu Santo. El Espíritu de Dios que crea y configura la Iglesia es el Espíritu enviado por el Hijo (y, en definitiva, por el Padre), por el Hijo hecho hombre; es el Espíritu de Cristo. Por eso puede decirse que Cristo anima y estructura su Iglesia por medio del Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la fuerza personal por la que Cristo configura la Iglesia. Cuando San Pablo dice en *I Cor.* 6, 15: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?», y en el versículo 17: «Pero el que se allega al Señor, se hace un espíritu con El», presupone que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, que es Espíritu y concede el Espíritu de forma que por eso su espíritu incorpora los creyentes a su cuerpo (A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 120). Aunque San Pablo usa frecuentemente la expresión «espíritu de Cristo» sin referirse al Espíritu Santo-persona, sino a una fuerza impersonal propia de Cristo, el Espíritu Santo y esta fuerza están unidos lo más íntimamente posible. El Espíritu Santo es quien «espiritualiza» la naturaleza humana de Cristo, de forma que Cristo se convierte en «espíritu», «en espíritu que da vida» *(II Cor.* 3, 17; *I Cor.* 15, 45). El hecho de que Cristo nos envíe su Espíritu significa que nos regala su mismo modo de existencia espiritual, glorificada, transformada en el Espíritu Santo y en esa existencia nos regala al transfigurador y glorificador mismo, ya que lo uno no existe sin lo otro. H. Schell (*Das Wirken der dreieinigen Gottes,* 561) dice: «La naturaleza humana de Cristo es en cierto modo el sacramento vivo que bajó del cielo, la mediación

preferida de los dones increados de Dios, del Espíritu Santo y de todos los carismas contenidos en El; pues también en cuanto hombre es Cristo el celestial dispensador del Espíritu Santo para su Iglesia y para los miembros de ella.» Cristo está, pues, presente y actúa en el Espíritu Santo. San Juan Crisóstomo dice *(Explicación de la Epístola a los Romanos, Sermón* 13, 8): «Quien posee el Espíritu, no sólo es llamado cristiano sino que posee al mismo Cristo. Pues no es posible poseer el Espíritu sin poseer también a Cristo.» La comunidad con el Hijo de Dios es comunidad con el Espíritu Santo *(I Cor.* 1, 9; *II Cor.* 13, 13) y viceversa.

Según esto parece que Cristo puede ser también llamado alma de la Iglesia. Frente a esto es sumamente importante el hecho de que desde San Agustín ese nombre esté reservado al Espíritu Santo. Pero del hecho de que la actividad aludida en la comparación sea realizada tanto por Cristo como por el Espíritu Santo sólo que en distinto orden, se deduce la importancia de la comparación con la cabeza para la distinción entre la actividad de Cristo y la del Espíritu Santo. Además se ve que la recta inteligencia de las relaciones entre las tres divinas personas tiene importancia decisiva para la recta comprensión de la Iglesia. A pesar de la unidad existente entre Cristo y el Espíritu Santo, la posición de Cristo en la Iglesia es distinta de la del Espíritu Santo porque tienen distintas posiciones en el intercambio vital divino y sobre todo porque el Hijo de Dios se hizo hombre y, por tanto, la Iglesia es su Iglesia *(Mt.* 16, 18), porque las ovejas son sus ovejas *(Jo.* 21, 22), porque la Iglesia es su cuerpo y no es la Iglesia o rebaño o cuerpo del Espíritu Santo.

XII. *La doctrina de los Santos Padres y la Escolástica*

El Espíritu Santo es testificado y ensalzado como ley esencial personal y poder configurador de la Iglesia durante toda la época patrística, desde la primera carta de San Clemente hasta San Gregorio Magno. Los Santos Padres transmitieron su doctrina a la teología medieval que la continuó y transmitió a su vez. Vamos a citar algunos textos (hay que añadirles los citados en §§ 50 y 51; cfr. § 160).

San Ireneo dice en el tercer libro, capítulo 17 de su obra *Contra las herejías:* «Por medio de sus profetas había prometido derramarlo (el Espíritu Santo) sobre sus siervos y siervas para que profetizaran. Por eso descendió también el Espíritu Santo sobre el Hijo de Dios hecho hombre y en El se

acostumbró a vivir entre el género humano y a descansar en los hombres y habitar en las criaturas de Dios, cumpliendo en ellas la voluntad del Padre y transformándolas desde su antiguo modo de ser a su nueva vida en Cristo. Este es el Espíritu que pidió David para el género humano.» En la misma obra (lib. 3, cap. 24) continúa: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y la comunidad de gracia. El Espíritu es la verdad. Por eso no participan de El quienes no son alimentados al pecho de la madre ni reciben nada de la pura fuente que mana del cuerpo de Cristo.» También dice *(Contra las herejías*, lib. 5, cap. 36): «Los presbíteros y discípulos de los apóstoles describen así el camino de los que se salvan y la línea recta de su ascensión: por el Espíritu Santo suben al Hijo y por el Hijo al Padre, y el Hijo, en fin, ofrece su obra al Padre.» Tampoco San Cipriano se olvida en su libro *Sobre la unidad de la Iglesia* de hablar de que la Iglesia es vivificada por el Espíritu Santo: «Pero ella es una fuente, un origen, una madre bendecida con feliz fecundidad. Ella (la Iglesia) nos engendra, nos alimenta con su leche, su Espíritu nos anima y vivifica.» San Cirilo de Jerusalén dice en la *Catequesis* 17 (número 12): «Jesús concedió a los apóstoles participar de este Espíritu Santo»; y en el número 13 dice: «El día de Pentecostés estaban sentados y del cielo vino el consolador, el vigilante, el santificador de la Iglesia, el director de las almas, el piloto en las tormentas, la luz en los falsos caminos, el juez que da el premio a los que vencen.» Cfr. también números 18, 19 y 29. Según San Gregorio Nacianceno la bella totalidad de la Iglesia, unida y vinculada por el Espíritu debe aparecer como un cuerpo único y perfecto, digno de Cristo, nuestra cabeza *(Sermón* 2, sec. 3 y 4). San Basilio dice en su obra *De Spiritu Sancto*, capítulo 26: «Como el Espíritu Santo tiene fuerza para perfeccionar la criatura racional y como conduce a la cima de la perfección, realiza la esencia de la forma. Pues quien no vive según la carne, sino que es llamado hijo de Dios, gracias al impulso del Espíritu de Dios y hecho semejante al Hijo de Dios, es llamado «espiritual»... Todos juntos forman en la unidad del Espíritu Santo el cuerpo de Cristo. Se sirven mutuamente mediante los dones y los necesarios servicios. Como las partes en el todo, así estamos cada uno de nosotros en el Espíritu Santo, porque todos nosotros hemos sido bautizados en el Espíritu como miembros de un solo cuerpo.» San Juan Crisóstomo dice también *(Explicación de I Cor.*, Sermón 30): «Como la cabeza y el cuerpo forman un solo cuerpo, así Cristo y la Iglesia son una sola cosa, según las palabras del Apóstol. Por eso dijo el Apóstol Iglesia en vez de Cristo al llamar Cristo a su cuerpo. Del mismo modo que nuestro cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, todos nosotros somos uno en la Iglesia... Quien obra nuestro renacimiento y nos configura en un solo cuerpo es el Espíritu Santo.»

San Cirilo de Alejandría dice *(Sermón de Pascua)*: «El Espíritu nos hace cristiformes mediante su fuerza santificadora. El es verdaderamente como la figura o estructura de Cristo nuestro Salvador, y nos imprime por sí mismo la imagen de Dios.» Véase también el *Comentario a Isaías* IV. 2.

Nicolás Cabasilas dice (*Vita in Christo* I; PG 150. 532): «La humanidad del viejo Adán—y mediante ella todo el universo—ha sido conducida por el Espíritu Santo a la glorificación en Cristo. Y del mismo modo que en la primera creación se reveló Dios trinitario: el Padre como creador, el

Hijo como brazo creador, el Espíritu Santo como aliento vivificador, así también en la nueva creación: el Padre da de nuevo la vida pero por medio del Hijo, y el Espíritu Santo es el principio vivificador.»

En la plática 27 sobre el evangelio de San Juan dice San Agustín (número 6): «El Espíritu Santo es quien vivifica, pues el Espíritu Santo hace que los miembros vivan. Pero sólo vivifica a los miembros que encuentra en el cuerpo que vivifica. Pues el Espíritu que está en ti y por el que eres hombre ¿vivifica acaso un miembro separado del cuerpo? Por espíritu tengo que decir tu alma; tu alma sólo anima los miembros que están en tu cuerpo; si quitas uno, ya no será vivificado por el alma, porque no está vinculado a la unidad de tu cuerpo. Digo esto para que amemos la unidad y temamos la separación. Nada debe temer tu alma más que estar separada del cuerpo de Cristo; porque cuando está separada de él ya no es miembro suyo y si no es miembro suyo, no es vivificada por su Espíritu.» En la plática 26, número 13, dice también: «Los creyentes conocen el cuerpo de Cristo, si no dejan de ser el cuerpo de Cristo. Tienen que convertirse en cuerpo de Cristo si quieren vivir del Espíritu de Cristo. Sólo vive del Espíritu de Cristo el cuerpo de Cristo. Entiendo, hermano, lo que digo. Tú eres un hombre y tienes un espíritu y un cuerpo. Llamo espíritu a lo que se llama alma y por ella existes como hombre; tú estás compuesto de alma y cuerpo. Tienes, pues, un espíritu invisible y un cuerpo visible. Dime, ¿cuál de ellos vive del otro? ¿Vive tu espíritu de tu cuerpo o tu cuerpo de tu espíritu? Todo el que viva, contesta, sin duda...: Mi cuerpo vive de mi espíritu. ¿Quieres vivir también del Espíritu de Cristo? Vive en el cuerpo de Cristo. ¿Es que vive mi cuerpo de mi espíritu? Mi cuerpo vive de mi espíritu y tu cuerpo vive de tu espíritu. El cuerpo de Cristo sólo puede vivir del Espíritu de Cristo.» En un Sermón sobre Pentecostés dice: «La Iglesia estaba en aquel tiempo reunida en una casa. Recibió el Espíritu Santo. Estaba realizada en pocos hombres, entonces habló en todos los idiomas de la tierra... Yo he recibido el Espíritu Santo, ¿por qué no hablo todos los idiomas de la tierra? Hermanos míos, si queréis poseer el Espíritu Santo, prestad atención a esto: nuestro espíritu, por el que vive todo hombre, es llamado alma. Anima a todos los miembros; vosotros veis lo que el alma obra en el cuerpo: con los ojos ve, con la nariz huele, con los oídos oye, con la lengua habla, con la mano trabaja, con los pies anda: está presente a la vez en todos los miembros, porque viven. A todos da vida y cada uno su tarea. No oye el ojo, ni ve el oído, ni ve la lengua, ni el oído o el ojo hablan; sin embargo, viven; vive el oído y vive la lengua. Las tareas son diversas, la vida una. Así ocurre con la Iglesia de Dios: en un santo hace milagros, en otro dice la verdad, en otro conserva la virginidad, en otro guarda la pureza matrimonial, en uno ésto y en otro aquéllo. Cada uno tiene su tarea, pero todos tienen la misma vida. Y lo que el alma es para el cuerpo humano, eso es el Espíritu Santo para la Iglesia, cuerpo de Cristo. El Espíritu Santo obra en toda la Iglesia, lo que el alma en todos los miembros de un cuerpo. Pero ved de qué tenéis que precaveros, ved lo que tenéis que tener en cuenta, ved qué debéis temer. Ocurre que del cuerpo humano, sí, del cuerpo, es arrancado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue entonces el alma al miembro cortado? Mientras estaba en el cuerpo, vivía. Cuando es cortado, pierde la vida. Y así el cristiano es católico, mientras vive en el Cuerpo; si es apartado de él, se hace hereje, porque el Espíritu no sigue al miembro separado. Si

queréis vivir, pues, del Espíritu Santo, conservad el amor, amad la verdad, anhelad la unidad, para que la consigáis en la eternidad.» El Sermón 248, 2, dice: «Del mismo modo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, se relaciona con nuestros miembros, se relaciona el Espíritu Santo con los miembros de Cristo, con el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por eso el Apóstol después que habla de un cuerpo, para que no le pareciéramos difuntos—«un cuerpo», dice; pero veamos, ¿vive ese cuerpo? Vive. ¿De qué? De un espíritu—. «...Y un espíritu.» Atended, hermanos, a nuestro Cuerpo y lamentaos por quienes están separados de la Iglesia. Mientras vivimos, mientras estamos sanos, todos los miembros cumplen su oficio en nuestro cuerpo. Si en alguna parte padece un miembro, todos los miembros sufren con él. Como está en el cuerpo el dolor puede dominarse, pero no apagarse. ¿Qué significa apagarse, si no perder el espíritu? Pero cuando un miembro es apartado del cuerpo ¿le sigue el espíritu? Y, sin embargo, se le puede reconocer todavía como miembro: es un dedo, una mano, un brazo, una oreja. Fuera del cuerpo sigue teniendo la forma, pero no la vida. Eso mismo ocurre con el hombre separado de la Iglesia. Le preguntas por el sacramento y lo tiene; le preguntas por el bautismo y lo tiene; le preguntas por la profesión de fe y la tiene. Es la forma: pero si no estás interiormente animado por el Espíritu, en vano te glorias por fuera de la forma.»

También en la Edad Media y en la Moderna mantuvieron casi todos los grandes teólogos la doctrina de que el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia. Basten unos pocos ejemplos. Guillermo de Auxerre dice en su *Summa aurea* (lib. 3, tract. 1, cap. 49, 5): «Del mismo modo que todos los miembros de un cuerpo son vivificados por el alma que tiene su asiento en la cabeza, así todos los creyentes son vivificados por una sola alma: el Espíritu Santo, que tiene su sede preferentemente en la Cabeza Cristo.» Tomás de Aquino escribe al explicar el noveno artículo de la fe: «De la misma manera que en el hombre hay solo un cuerpo y un alma y muchos miembros, la Iglesia católica es también un solo cuerpo con muchos miembros. El alma que vivifica este cuerpo es el Espíritu Santo.» En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, lib. 3, dist. 13, q. 2, art. 2, dice: «El Espíritu Santo, que es la última perfección del cuerpo místico de Cristo, es semejante al alma en sus relaciones con el cuerpo natural.» Fenelón dice en su tratado sobre el oficio de los pastores, cap. II, 25 (*Obras*, 1820, II): «La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, su manifestación sensible. Todos los miembros de la Iglesia verdaderamente vivificados por el Espíritu Santo forman un verdadero todo y un cuerpo vivo, cuya unidad es imagen de la unidad del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo vivifica y organiza todo este gran cuerpo.»

León XIII, citando a San Agustín, dice en la encíclica *Divinum*

illud: «Cristo es la Cabeza de la Iglesia y el Espíritu Santo es su alma.»

La doctrina de Pío XII es, pues, la conclusión y coronación de la tradición eclesiástica.

XIII. El amor, ley estructural interna de la Iglesia

1. Si el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia, como el Espíritu Santo es amor, el corazón y alma de la Iglesia es el amor. El Espíritu Santo es el sello del amor con que se abrazan el Padre y el Hijo (cfr. 56 y 90); en cuanto amor intradivino infundido y enviado a la Iglesia por el Padre y el Hijo caracteriza a la Iglesia como comunidad de amor. El amor es, por tanto, el misterio más hondo de la Iglesia que es vínculo de amor; pero no un vínculo en que se encuentran los hombres que se abren unos a otros, sino una comunidad sellada por el amor de Dios y creada por el Hijo hecho hombre por amor a los hombres. El amor propio del Espíritu Santo, su esencia misma, no es un amor autosuficiente sino el amor que se regala y sacrifica. El amor de Dios se da a conocer por su propiedad de hacernos participar de su gloria. Se verá más claro, si se recuerda que es el Hijo de Dios sacrificado en la Cruz, el Hijo de Dios hecho hombre, quien nos envía el Espíritu Santo. El amor de Dios encarnado en Cristo continúa su realización en la Iglesia: en ella se encarna para todos los tiempos y lugares y llena y mueve a cada miembro de la Iglesia. La conducta de los miembros de la Iglesia es, pues, determinada por el hecho de que impulsada y configurada por el amor personal de Dios se entrega a la Iglesia y se ofrece dispuesta al sacrificio a la comunidad y a los miembros de la comunidad. El Espíritu Santo crea en ellos el amor como una facultad propia de ellos. Cuanto más penetran en el movimiento de amor que procede del Espíritu Santo, tanto más se incorporan a la Iglesia y con mayor fuerza se expresa en su conducta el ser íntimo de la Iglesia. También la teología moral católica puede encontrar aquí un legítimo punto de partida.

San Agustín mantiene esta concepción de la Iglesia; vamos a verlo en algunos textos.

Dice en una ocasión: «Se nos presenta a consideración el único Cristo y se nos dice: quien cree que Jesús es el Cristo que ha nacido de Dios: y quien ama al que le ha engendrado (al Padre), ama también al que ha

nacido del Padre (al Hijo, nuestro Señor Jesucristo).» Y después continúa: «Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios» *(I Jo.* 5, 1-2). Casi como si quisiera decir: en esto conocemos que amamos al Hijo de Dios; pero dice «hijos de Dios» después de haber dicho poco antes Hijo de Dios. Pues los hijos de Dios son el cuerpo del unigénito Hijo de Dios: como El es la cabeza y nosotros los miembros, sólo existe un solo Hijo de Dios. Quien ama a los hijos de Dios, ama, pues, al Hijo de Dios; y quien ama al Hijo de Dios, ama al Padre: y nadie puede amar al Padre sin amar al Hijo y quien ama al Hijo tiene que amar también a los hijos de Dios. ¿Qué hijos de Dios? Los miembros del Hijo de Dios. Y amando se convierte en miembro y amando se incorpora a la estructura del cuerpo de Cristo: y así al fin no habrá más que un solo Cristo que se ama a sí mismo. Pues cuando los miembros se aman entre sí, el cuerpo se ama a sí mismo... Cuando amas al hermano ¿amas verdaderamente al hermano y no a Cristo? ¿Cómo podría ocurrir esto si amas a un miembro del cuerpo de Cristo? Por tanto, cuando amas a un miembro de Cristo, amas a Cristo; cuando amas a Cristo, amas al Hijo de Dios; y si amas al Hijo, amas también al Padre. El amor es, pues, indivisible. Elige lo que quieres amar; lo demás se sigue por sí mismo» *(Trat. in Johann.* 10, 3; PL 35, 2055).

En otro texto dice: «¿No se enardecía nuestro corazón por el camino, cuando nos abría el sentido de las Escrituras?» *(Lc.* 24, 32). Arded, para que no ardáis después en el fuego en que arden los demonios. Arded en el fuego del amor, para apartaros de los demonios. El ardor os lleva hacia arriba, os empuja hacia arriba, os eleva hacia el cielo. Sufráis lo que sufráis sobre la tierra y por mucho que acose el enemigo al cristiano corazón humillado, el fuego del amor empuja hacia las cumbres. Una comparación. Cuando llevas una antorcha encendida, la llevas puesta hacia arriba; la llama sube hacia el cielo. Si inclinas la antorcha, el fuego sigue subiendo hacia arriba; das vuelta a la antorcha, ¿vuelves por eso la llama hacia abajo? Hacia cualquier parte que orientes la antorcha el fuego sólo conoce un camino, se eleva hacia el cielo. «Ardiendo en el Espíritu», dejad que os queme el fuego del amor; abrasaos en alabanzas a Dios y buenas costumbres. El uno es frío, el otro ardiente: que el ardiente incendie al frío; y quien arda poco, desee más y pida morir abrasado. Dios está dispuesto a regalar: estad con el corazón abierto dispuestos a recibir» *(Sermón* 243, 3; PL 1117).

Aunque en el texto siguiente no es mencionado el Espíritu Santo, la fe en El está al fondo de todo lo dicho: «¿No sabíais que tenía que cumplirse todo lo que está escrito en la ley, en los profetas y en los salmos? Y entonces les abrió el sentido para que comprendieran las Escrituras. Y les dijo: «Así está escrito, y Cristo tenía que morir y resucitar al tercer día de entre los muertos» *(Lc.* 24, 44. 46). ¡Oh santa Iglesia, escucha y ve: escucha lo anunciado, ve lo cumplido! Fué la Cabeza misma quien dió la interpretación, Cristo el Señor; la Cabeza de la Iglesia, que dió testimonio de su propia vida y verdad, de su plenitud y certeza, y convenció de Sí mismo a los creyentes... Así se manifestó la Cabeza. ¿Y vosotros? ¿Y el Cuerpo? La Cabeza es Cristo, el Cuerpo es la Iglesia: los apóstoles vieron a la Cabeza, pero no vieron a la Iglesia futura. Observad: vieron la Cabeza, tocaron la Cabeza, abrazaron la Cabeza, trataron con la Cabeza: pero no vieron la Iglesia futura. ¿Y nosotros? De algún modo tuvo que llamar con nombres al Esposo y a la Esposa en aquella noticia de bodas. Si llamó al Esposo y calló

el nombre de la Esposa, el matrimonio está a medias. ¡Que se complete la unión celestial! Apareció el Esposo, que aparezca ahora la Esposa: aquel presente, ésta futura; aquel resucitado, ésta preconcebida; se le ofrece a aquél la visión, a ésta la fe. ¿Cómo se ofreció a ésta la visión? «Ved, un espíritu no tiene huesos ni carne, como podéis ver en mí...» ¿Y la Iglesia? «Predicar el Evangelio en su nombre y perdonar los pecados.» ¿Dónde? ¿Hasta cuándo? ¡Que no salga de un rincón un extraño, ocupa el lugar tuyo! ¿Dónde? ¿Hasta cuándo?» Por todos los pueblos, empezando por Jerusalén.» Esto es la Iglesia» (*Sermón* 1).

2. El hecho de que el amor sea la estructura más íntima de la Iglesia no está en contradicción con el hecho de que existan en ella la ley, el precepto y la obediencia. Ya que el amor de Dios obliga y vincula a los hombres. Todo auténtico amor impone obligaciones y responsabilidades. El amor de Dios al hombre aumenta esa obligación y responsabilidad, porque puede penetrar en los hombres más hondo que cualquier amor humano, porque los abraza y abarca, y porque significa para ellos vida o muerte; significa muerte si lo rechazan y vida si lo aceptan y responden. Implica, pues, un momento jurídico.

Veámoslo más claro explicando cómo es este amor. Consiste en que Dios llama libremente al hombre para que desde su pecado e insuficiencia humana se abra a la gloria de Dios y entre en la bienaventurada y abundante vida trinitaria de Dios. Esta llamada es ley para los hombres. El Evangelio adquiere así la estructura de un mandamiento divino. El amor de Dios se convierte en mandato de Dios misericordioso al hombre pecador, se hace un mandato en el que se ordena, que no se dé por satisfecho sino que sea exigente, que no se contente con las formas terrenas de existencia, sino que tienda a la vida eterna de Dios cuya entrada es Cristo. El amor de Dios se dirige, por tanto, al hombre en forma de un mandamiento; y viceversa: todo mandamiento es un modo de amor.

Mandamientos y ley no son más que formas de expresión del amor. La obediencia a la ley no es más que obediencia al amor, la aceptación del amor divino en la responsabilidad de la vida, es decir, la respuesta amorosa de los hombres al amor de Dios.

3. El carácter obligatorio del amor divino es recogido en la estructura jurídica de la Iglesia. En el derecho el hombre es obligado a amar. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el amor de por sí no impulsa al derecho y a la ley, sino que el derecho es la estructura anticipada y pretendida del amor. La estructura del amor

y la estructura jurídica de la Iglesia forman una indisoluble unidad analógicamente parecida a la que existe entre el alma y el cuerpo. La Iglesia—como ya hemos dicho muchas veces y volveremos a repetir—es una totalidad unitaria de lo externo y lo interior. La estructura jurídica es el marco en que se mueve el amor de Dios y en que el hombre responde a la amorosa llamada de Dios; es a la vez el medio del movimiento amoroso de arriba hacia abajo y de la respuesta amorosa del hombre que se dirige de abajo hacia arriba. Recordemos, para entenderlo mejor, que el amor de Dios se apodera del hombre por medio de la comunidad de la Iglesia y en ella, y que también la respuesta amorosa es dada por el hombre en cuanto miembro de la comunidad y se dirige a Dios en tanto que se dirija a los hermanos y hermanas. Esta mediación necesita orden; de lo contrario surgen las situaciones caóticas que San Pablo reprocha a los Corintios (*1 Cor.* 12). El orden exige superioridad y subordinación. De la estructura jurídica de la Iglesia hablaremos más detalladamente en la sección dedicada a la visibilidad de la Iglesia.

4. Según estas consideraciones podría parecer que la estructura jurídica de la Iglesia obedece a exigencias prácticas de finalidad; sin embargo, hay que añadir que la razón última de la estructura de la Iglesia es la relación de la Iglesia con Cristo. La Iglesia no es sólo manifestación del Espíritu que obra en ella, sino también revelación y representación del Hijo de Dios hecho hombre; es su representante y encargada de continuar su misión; es su órgano; es el órgano de Cristo, constituído y activo en forma y estructura visibles, que realiza su actividad en el Espíritu Santo. Todo lo que Cristo realiza en el Espíritu Santo, es cumplimiento del amor divino en que el Hijo de Dios se hizo hombre, vivió y murió. Cristo determinó la forma fundamental de la estructura jurídica de la Iglesia al representarse y manifestarse a sí mismo en la Iglesia; por eso puede la Iglesia ser reconocida como representante de Cristo; la Iglesia ha elaborado esa forma fundamental a lo largo de la historia según las exigencias del momento.

5. Citemos algunos testimonios de los Santos Padres:

San Juan Crisóstomo dice en el primer Sermón de Pentecostés (PG 50, 457-459): «Antes de que Cristo fuera crucificado no había ninguna reconciliación. Y mientras no hubo reconciliación no fué enviado el Espíritu

Santo. Tenía que ser enviado como signo de reconciliación... La ausencia del Espíritu Santo era signo de la ira divina. Ahora que lo ves enviado en plenitud, no dudes de la reconciliación. Pero podría preguntar alguno: ¿Dónde está ahora el Espíritu Santo? Se podía hablar de su presencia cuando ocurrían señales, eran resucitados muertos y curados los paralíticos, pero ¿cómo ver que está de veras presente? No os preocupéis. Os demostraré que el Espíritu Santo está también ahora presente entre nosotros. ¿Cómo? Si el Espíritu Santo no estuviera entre nosotros, ¿cómo podrían haber sido liberados del pecado, quienes han sido iluminados en esta santa noche? Sin la actividad del Espíritu Santo no podrían haberse liberado del pecado. Oíd, pues, cómo lo dice San Pablo: «Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda suerte de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos unos a otros; mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo» *(Tit.* 3, 3-5). Y otra vez: «No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios» *(1 Cor.* 6, 9). ¿Veis que habla de toda especie de injusticias? «Esto fuísteis en otro tiempo, pero habéis sido lavados, santificados, justificados.» ¿Cómo ocurrió eso? Oíd: «Habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el espíritu de nuestro Dios» *(1 Cor.* 6, 11). ¿Veis, pues, que es el Espíritu Santo quien ha aniquilado la injusticia? ¿Dónde están ahora los herejes que blasfeman contra la majestad del Espíritu? Si no perdona los pecados, es absurdo recibirlo en el bautismo. Si no existiera el Espíritu Santo, no podríamos decir: «Señor, Jesús», pues nadie puede invocar a Jesús como Señor si no es en el Espíritu Santo *(1 Cor.* 12, 3). Si no existiera el Espíritu Santo, no podríamos orar con fe. Decimos: «Padre nuestro, que estás en los cielos» *(Mt.* 6, 9). Si no existiera el Espíritu no podríamos tampoco llamar Padre a Dios. ¿Cómo sabemos esto? Porque el Apóstol dice: «Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!» *(Gal.* 4, 6). Si no existiera el Espíritu, no habría en la Iglesia ninguna palabra de sabiduría o de ciencia, porque dicho está: «A uno le es dado por el Espíritu la palabra de sabiduría» *(1 Cor.* 12, 8). Si no existiera el Espíritu, no habría en la Iglesia ni pastores ni maestros, porque también dice San Pablo: «Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre» *(Act.* 20, 28). Si el Espíritu Santo no estuviera presente, la Iglesia no existiría. Pero si la Iglesia existe es seguro que el Espíritu Santo no falta.»

Veamos también algunos textos de San Agustín; San Agustín es quien más desarrolló la idea del Espíritu Santo-principio vital de la Iglesia y la idea del amor como íntima esencia de la Iglesia. Repetidamente acentúa la unidad que hay en el amor. Sin duda está influído de su concepción neoplatónica de la unidad. Dice en una ocasión: «Lo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma es para nuestro cuerpo, eso es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» *(Sermón* 268, 2). En otro texto dice: «De la misma manera que nuestros miembros

tienen distintas funciones, pero la salud es una sola, así en los miembros de Cristo hay muchas funciones, pero sólo un amor» *(Explicación del salmo* 32, sec. 2. 21; *De doctrina christiana,* 1, 16, 15). El amor unificador y vivificante es el ser más íntimo de la Iglesia, según él: une entre sí los miembros del cuerpo y el cuerpo con la cabeza formando el Cristo uno, que se ama a Sí mismo *(unus Christus amans se ipsum).* El Espíritu de amor que vive en la Iglesia eleva a los miembros de la Iglesia hasta la comunidad de amor con Dios. En este amor responde el hombre al amor de Dios; en él se realiza el *redamare* del hombre frente al *amare* de Dios *(Explicación del salmo* 127, 8; cfr. *Explicación de I Jo., trat.* 10, 3). Hay aquí una relación e intercambio de vida. Quien ama a los miembros del cuerpo de Cristo, a los hijos de Dios *(filii Dei)* ama necesariamente al Hijo de Dios *(filius Dei),* que forma unidad con los hijos de Dios. Pero quien ama al Hijo de Dios ama necesariamente al Padre, de quien es Hijo. Viceversa: quien ama al Hijo de Dios, ama también a los hijos de Dios, que son sus miembros y justamente por amarlos es un miembro vivo del cuerpo de Cristo.

El amor que el Espíritu Santo obra en el cuerpo de Cristo tiene, a pesar de su unidad e indivisibilidad, tres direcciones: Dios, Cristo y la Iglesia. Según esta triple dirección el amor se realiza en el cuerpo de Cristo y en cada miembro de ese cuerpo en tres actos espirituales distintos. La unión con Dios es el último fin de todos los esfuerzos de la Iglesia. Sólo en la otra vida será lograda esa unión. Por eso dentro de la historia el amor a Dios tiene necesariamente carácter de esperanza y de anhelo. La unión con Cristo, Cabeza, se dirige a un determinado momento de la historia humana; la fe está ordenada a esa característica de la unión con Cristo. La unión con el cuerpo de Cristo se realiza en el presente; debe manifestarse en la interna disposición de ánimo y en las acciones externas de amor a los miembros del cuerpo de Cristo. Esperanza, fe y caridad son, pues, las tres direcciones del único amor indivisible que el Espíritu Santo, en cuanto Espíritu de amor, obra en la Iglesia; son, por tanto, las tres fuerzas fundamentales sobre las que se edifica la Iglesia. (Según Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung,* 1933, 168-173).

§ 171

Visibilidad de la Iglesia

A consecuencia de su carácter divino-humano la Iglesia es visible de modo parecido a como lo fué Cristo, Dios-hombre. Vamos a exponer a continuación el hecho y la especie de esa visibilidad.

1. El hecho de la visibilidad de la Iglesia

El hecho de la visibilidad de la Iglesia es esencial para comprender católicamente la Iglesia. La Iglesia se entiende a sí misma como

una comunidad visible; así se distingue de todas las concepciones espiritualistas de la Iglesia aparecidas bajo distintas formas dentro del protestantismo (véase § 166 b); se distingue sobre todo de la concepción calvinista que entiende la Iglesia como comunidad de los predestinados a salvarse. Según el luteranismo, la Iglesia es la comunidad en la fe y en el Espíritu Santo, que se manifiesta en la pura doctrina evangélica y en la administración evangélica de los sacramentos; aunque no niega la visibilidad de la Iglesia se parece más a la teoría calvinista, que a la doctrina romano-católica; el camino desde Wittenberg a Ginebra es más corto que desde Wittenberg a Roma, ya que en la concepción luterana falta el oficio eclesiástico instituído por Cristo. En el actual protestantismo la tesis de que la Iglesia es una comunidad personal pneumática es defendida de forma exagerada por Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann y W. Kunneth; la Iglesia no es, según ellos, una comunidad visible y estable, sino un acontecimiento que ocurre tantas veces como se reúnan dos o tres creyentes en Cristo. En el encuentro creyente con Cristo es continuamente renovada la Iglesia. En esta concepción se niega toda objetivación del reinado de Cristo en una comunidad visible, porque podría surgir el peligro de que el hombre dotado de autoridad tuviera poder sobre Dios y pudiera «disponer» de la salvación. El actual protestantismo cree poder expresar la diferencia entre su iglesia y la católica diciendo, que a la iglesia católica competen las categorías de lo ontológico, de lo objetivamente dado, de lo estático, mientras que a la iglesia protestante le competen las categorías de lo personal, de la relación, de lo dinámico y actualista (H. Thielicke). En el problema de la visibilidad se manifiesta, por tanto, el contraste más profundo entre la concepción protestante de la Iglesia y la idea católica de ella. En último término esa oposición se apoya en las distintas interpretaciones de Cristo y de su relación con la Iglesia.

2. Frente a las teorías protestantes la concepción católica de la Iglesia aparece en el canon 21 del Decreto de la Justificación del Concilio de Trento: «Si alguno dijere que Cristo Jesús fué por Dios dado a los hombres como redentor en quien confíen, no también como legislador a quien obedezcan, sea anatema» (D. 831). En él es condenada la mera fe fiducial, que es el fondo de la concepción protestante de la Iglesia. Cuando el hombre participa y está cierto de la salvación mediante la fe fiducial, la mediación salvadora en

sentido estricto es superflua y hasta imposible; todo el aparato de una Iglesia institución salvadora es entonces absurdo, ya que la relación salvadora con Dios es lograda inmediatamente por el individuo; no existe tampoco una verdadera transformación en el sentido de la recreación y re-nacimiento, que explica el Concilio de Trento; pero eso no interesa, según la teología protestante; se contenta con la doctrina de la nueva relación con Dios fundada por la fe fiducial; en este campo la ley tampoco tiene ningún lugar. El Evangelio en que el hombre participa gracias a la fe fiducial obliga, sin duda, a una conducta determinada; el indicativo del Evangelio suele estar unido a un imperativo; pero según la teología protestante la ley dada por la autoridad de la Iglesia no puede ponerse de acuerdo con el Evangelio; se olvida aquí que la ley de la autoridad eclesiástica es una ayuda para el cumplimiento de los imperativos del Evangelio. En el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, la doctrina de la fe fiducial está, pues, estrechamente relacionada con la idea de la Iglesia como comunidad invisible en el Espíritu Santo.

La exposición más detallada de la visibilidad de la Iglesia es la encíclica *Satis cognitum* publicada por León XIII, el 19 de junio de 1896; en ella suelen mezclarse las ideas de la unidad y visibilidad; deberíamos citar, pues, toda la encíclica como testimonio a favor de la visibilidad de la Iglesia, pero sólo vamos a transcribir el texto que trata directamente el problema que nos ocupa.

Dice el Papa: «Aunque Dios puede hacer por su propia virtud todo lo que las criaturas hacen, han preferido, sin embargo, en el misericordioso consejo de su Providencia, dejar que su ayuda le llegue al hombre a través de los hombres; del mismo modo que Dios, en el orden puramente natural, hace que los hombres logren su plenitud bajo la ayuda y cooperación únicas de los hombres, también se comporta así en el orden sobrenatural con la santificación y salvación de los hombres. Ahora bien, es claro que el hombre no puede dar a otro hombre más que el signo externo y perceptible por los sentidos. Por eso el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana. El, que estando en el poder de Dios... se enajenó, tomó la figura de siervo y se hizo igual que el hombre. De este modo, durante su existencia terrena, comunicó a los hombres de palabra su doctrina y sus mandamientos. Como su obra divina debía ser eterna y persistente se buscó algunos discípulos como partidarios de su doctrina y les dotó de su poder; y después de haber implorado para ellos al cielo el Espíritu de verdad, les mandó ir por todo el mundo y predicar fielmente sus doctrinas y preceptos a todos los pueblos, para que la humanidad, mediante la fe en su doctrina y la obediencia a sus leyes, alcanzara la santidad en la tierra y la eterna bienaventuranza en el cielo.

De este modo y según estos principios nació la Iglesia. Si tenemos a la vista su fin último y su actividad conducente a la santidad, es evidentemente

de naturaleza puramente espiritual; pero si consideramos sus miembros, así como los medios, por los que nos son impartidos los dones espirituales, aparece exterior y necesariamente visible. Los Apóstoles recibieron el oficio de predicar por medio de signos visibles y audibles, y ellos ejercitaron tal oficio únicamente mediante acciones y palabras que también eran del dominio de los sentidos. Y así su palabra sonó desde fuera en el oído y despertó en las almas la fe: «la fe es por la predicación y la predicación por la palabra de Cristo» *(Rom.* 10, 17). Ahora bien, esta fe que es un reconocimiento afirmativo de la primera y suma verdad, se cumple, sin duda, en sí y de por sí, en el espíritu, pero tiene que manifestarse hacia afuera en una profesión de fe: «porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud» *(Rom.* 10, 10).

«Y del mismo modo: Nada hay que ancle más profundo en el alma del hombre que la gracia que obra la santificación; los ordinarios y superiores medios de gracia son, en cambio, externos. Nos referimos a los sacramentos que son administrados por un hombre propiamente autorizado por medio de determinadas acciones externas. Jesucristo mandó a los Apóstoles y a sus continuos sucesores adoctrinar y conducir a los pueblos; y a los pueblos les mandó aceptar la doctrina de los Apóstoles y someterse obedientemente a su poder. Sin embargo, esa recíproca relación de derechos y deberes no podría tener consistencia en la comunidad de los cristianos, ni siquiera podría ser introducida, sin mediación de los sentidos que nos dan conocimiento y noticia de las cosas.

»Por esta razón la Iglesia es caracterizada muchas veces en la Sagrada Escritura como cuerpo y también como cuerpo de Cristo: «pero vosotros sois el cuerpo de Cristo» (*Rom.* 10, 17). Justamente por ser cuerpo, la Iglesia es perceptible por los ojos; pero por ser el cuerpo de Cristo es un cuerpo vivo, activo, creciente, pues Jesucristo lo protege y conserva con su fuerza, de modo semejante a como la vid alimenta y da fecundidad a los sarmientos a ella unidos. Y del mismo modo que en el ser vivo el principio vital es invisible y totalmente oculto, pero se manifiesta claramente en el movimiento y actividad de sus miembros, también en la Iglesia se manifiesta con claridad el principio de la vida sobrenatural por las obras que hace.

»De lo que resulta que caen en un error enorme y peligroso quienes se imaginan a capricho una Iglesia escondida y totalmente invisible; exactamente lo mismo que quienes ven en ella una institución humana con una especie de disciplina externa y un culto externo, pero sin continua mediación de las gracias divinas, sin los signos que diariamente revelan bien a las claras que la Iglesia recibe su vida de Dios.

»La Iglesia no puede ser lo uno sin lo otro; eso sería un contrasentido como afirmar que el hombre es sólo cuerpo o sólo alma. La unión y solidaridad de estas dos partes constitutivas es tan necesaria para la esencia de la verdadera Iglesia, como la íntima unión del cuerpo y del alma para el ser del hombre. La Iglesia no es algo muerto, sino el cuerpo de Cristo dotado de vida sobrenatural. Cristo, su Cabeza y modelo, tampoco sería completo, si sólo viéramos en El la naturaleza humana, como Focio o Nestorio, o sólo la naturaleza divina, como los monofisitas. Sino que es un ser de dos naturalezas, la visible y la invisible. Y así su cuerpo místico es la verdadera Iglesia porque sus partes visibles reciben fuerza y vida de las

gracias sobrenaturales y demás dones, de que proceden su verdadero ser y su naturaleza.

»Y como la Iglesia ha sido así constituída por voluntad y disposición de Dios, tiene que permanecer así constituída por todos los tiempos; de otro modo no habría sido fundada para todos los tiempos, y la finalidad que persigue estaría limitada especial y temporalmente; pero ambas cosas están en contradicción con la verdad. La unión de las partes visibles e invisibles tiene que durar tanto tiempo como dure la Iglesia, pues pertenece a la esencia de la Iglesia y le ha sido dada por voluntad de Dios. Por eso dice San Juan Crisóstomo: «No te apartes de la Iglesia, pues nada es tan fuerte como la Iglesia. La Iglesia es tu esperanza, la Iglesia es tu salvación, la Iglesia es tu refugio. Está más alta que el cielo y es más grande que la tierra. Jamás envejece, siempre permanece joven de fuerzas. Por eso, para pintar su solidez y duración la Sagrada Escritura la llama monte» (*Homil. de capto Eutropio*, n. 6; PG 52, 402). Y San Agustín enseña: «Ellos [los paganos] creen que la religión cristiana sólo existirá en el mundo durante un tiempo limitado y después no existirá ya. Pero durará mientras salga y se ponga el sol, es decir, mientras duren los tiempos existirá en la tierra la Iglesia de Dios, el cuerpo místico de Cristo» [*In Ps.* 71, 8; PL 36, 906]. En otro lugar dice el mismo maestro: «La Iglesia vacilaría si vacilara su fundamento; ¿pero cómo sería posible que Cristo vacilara? Mientras Cristo no vacile, ella no se conmoverá en toda la eternidad. ¿Dónde están los que dicen que la Iglesia ha desaparecido del mundo, si la Iglesia no puede moverse ni una sola vez?» [*In Ps.* 103, *Sermo.* 2, 5; PL 37, 1353].

»Quien busca la verdad, tiene que construir sobre estas doctrinas fundadamentales: Cristo fundó e instituyó la Iglesia. Si se quiere investigar, por tanto, cuál es su esencia, hay que saber ante todo qué quiso Cristo y qué hizo en realidad. Según esta norma hay que definir en especial la unidad de la Iglesia, de la que queremos decir algunas cosas en este escrito para utilidad de todos.

»De hecho la unidad de la Iglesia de Jesucristo se deduce a juicio de cualquiera de los magníficos y numerosos testimonios de la Sagrada Escritura con tal claridad, que ningún cristiano se atreve a negarla. Pero al juzgar más en concreto y definir más exactamente la esencia de esta unidad, muchos errores han apartado a algunos del recto camino. No sólo la fundación de la Iglesia, sino también su constitución pertenece a las obras, que proceden de un acto libre de la voluntad. Por eso el juicio debe atenerse únicamente a lo que sucedió y no tiene por qué investigar qué forma podría tener la unidad de la Iglesia, sino qué unidad intentó su fundador.

»Si tenemos a la vista lo que sucedió, Cristo no formó ni configuró la Iglesia como que tuviera que ser reunión de varias comunidades, que fueran semejantes en la especie pero estuvieran separadas entre sí y no unidas por lazos que pudieran formar la Iglesia una y única, en el sentido en que decimos en el símbolo de la fe: «creo en la Iglesia una».

»La Iglesia está determinada por esencia a la unidad porque realmente es única y una, pero los errores quieren dividirla en muchas Iglesias. Decimos, por tanto, que la Iglesia antigua y católica es única por su esencia y convicción, por su origen y dignidad. La sublime dignidad de la Iglesia como el pensamiento fundamental de su edificación, procede, por lo demás, de su unidad y sobrepasa a todo y nada tiene igual a ella [Clemente de

Alejandría, *Stromata* VII, 17; CV 3, 76; PG 9, 551]. Cuando Jesucristo habló de esta edificación mística, sólo aludió a una Iglesia, la llamó su Iglesia: «Yo edificaré mi Iglesia» (*Mt.* 16, 18). Cualquiera otra—sea cual sea—no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo, porque no ha sido fundada por Cristo.

»Todavía aparece esto más claro, si se tiene a la vista el plan de su fundador. ¿Qué ha intentado Cristo el Señor con la Iglesia o con la fundación de la Iglesia? ¿Cuál fué su intención? Sólo esta: quiso dar a la Iglesia el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto quiso y esto hizo de hecho. «Como el Padre me envió, así os envío a vosotros» (*Jo.* 20, 21). «Como Tú me has enviado al mundo, así los envío yo también al mundo» (*Jo.* 17, 18). Ahora bien, la tarea de Cristo consiste en llevar desde el camino de la desgracia hacia el camino de la salvación a lo que estaba perdido (cfr. *Mt.* 18, 11), es decir, no sólo algunos pueblos o lugares, sino a toda la humanidad sin distinción de lugar o de tiempo: «el Hijo del hombre ha venido... para que el mundo sea salvado por El» (*Jo.* 3, 17). Pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo, en el que podamos ser bienaventurados (*Act.* 4, 12). Por eso la Iglesia tiene que dar en amplia medida a todos los hombres y a todos los tiempos la salvación adquirida por Jesucristo y todas las gracias que de ella proceden. Justamente por eso tienen que ser la misma en todas las partes del mundo y en todos los tiempos según la voluntad de su fundador. Si pudiera existir otra Iglesia, tendría que abandonar los confines de la tierra y pensar en una humanidad nueva, desconocida.

»Isaías vió y profetizó estas propiedades de la Iglesia una, que abarca a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, cuando mirando hacia el futuro vió la figura de un monte de enorme tamaño, que representaba la imagen de la casa de Dios, es decir, la Iglesia: «y en los últimos tiempos el monte de la casa del Señor será erigido en la cumbre de las montañas» (*Is.* 2, 2).

»A esto se añade que el Hijo de Dios ha hecho a la Iglesia su cuerpo místico, con el que El se une como cabeza, de modo semejante a como está unido con el cuerpo humano, que asumió, en virtud del vínculo natural de una cabeza. Lo mismo que asumió sólo un cuerpo mortal que sacrificó en la muerte de cruz para pagar el precio de la salvación de la humanidad, así ha asumido sólo un cuerpo místico en el cual y por el cual nos santifica y nos da la salvación eterna. «A El (Cristo) le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo» (*Eph.* 1, 22-23).

»Pero los miembros dispersos y desgarrados no pueden formar un cuerpo ni estar unidos con una y la misma cabeza. San Pablo dice, por lo demás: «todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo» (*I Cor.* 12, 12). Por eso, añade, el cuerpo místico está «trabado» y «unido»: «Cristo es la Cabeza, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en caridad» (*Eph.* 4, 15-16). Por eso los miembros que están separados y apartados no pueden estar unidos con una y la misma cabeza: «sólo hay un Dios, sólo hay un Cristo, una Iglesia de Cristo, una fe y un pueblo, unido por el vínculo de la unidad en verdadera unidad de cuerpo. Esta unidad no puede ser destruida, ni el

cuerpo uno puede ser desmembrado por disolución del vínculo», dice San Cipriano [*De cath. Eccl. unitate*, n. 23; PL 4, 517].

»Para hacer más visible la unidad y unicidad de la Iglesia, la compara con un cuerpo vivo, cuyos miembros sólo viven mientras están unidos con su cabeza y, por tanto, reciben de la cabeza misma su fuerza vital; si se separan, mueren. «Ella (la Iglesia) no puede ser dividida en partes, aunque los miembros se separen por mutilación. Lo que se aparta del tronco, no puede ni vivir ni respirar» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate*, n. 23; PL 4, 517). ¿Y qué semejanza hay entre un cuerpo muerto y otro vivo? «Y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a su Iglesia; porque somos miembros de su cuerpo» (*Eph.* 5, 29-30).

»Hay que imaginar, pues, una segunda cabeza, semejante a Cristo, y un segundo Cristo, si se quiere imaginar una segunda Iglesia fuera de la Iglesia una, que es el cuerpo de Cristo. «Ved lo que debéis evitar, lo que debéis hacer, lo que debéis temer. Ocurre que en el cuerpo humano, o mejor, que del cuerpo humano es separado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue el alma al miembro separado? Cuando estaba en el cuerpo, vivía; ahora pierde la vida. Y así el cristiano es católico cuando vive en el Cuerpo (de la Iglesia); si se separa, es un hereje. El espíritu no sigue a los miembros separados» (San Agustín, *Sermo* 267, n. 4; PL 38, 1231).

»Por tanto, sólo hay una Iglesia de Cristo y para todos los tiempos. Quien vive apartado de ella, no cumple la voluntad ni el mandato de Cristo; por haber abandonado el camino de la salvación, se encamina a la perdición. «Quien se aparta de la Iglesia, se une a una adúltera y no tiene derecho a las promesas de la Iglesia; quien abandona a la Iglesia de Cristo, no alcanza las recompensas de Cristo... Quien no piensa esto, no mantiene el mandato de Dios, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no recibe la vida ni la salvación» (S. Cipriano, *De cath. Eccle. unitate*, n. 6; PL 4, 503).

»El, que sólo fundó una Iglesia, la quiso también única, y de tal modo que todos los que fueran a pertenecer a ella, unidos entre sí por los vínculos más estrechos, formaran sólo un pueblo, un reino, un cuerpo. «Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación» (*Eph.* 4, 4). La voluntad de estas cosas fué confirmada y solemnemente sellada por Cristo poco tiempo antes de su muerte, cuando rezó al Padre: «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno..., para que también ellos sean en nosotros..., para que sean uno como nosotros somos uno» (*Io.* 17, 20, 21, 22). Sí, exigió una unidad tan íntima y perfecta entre sus discípulos, que en cierto sentido era equiparable a la de Jesús con su Padre: «Ruego para que todos sean uno como tú, Padre, que estás en mí y yo en ti» (*Io.* 17, 21).

»Tal concordia íntima e incondicional tiene que tener, sin embargo, como fundamento la concordancia de espíritus. Entonces surgirá de por sí la armonía en la voluntad y la uniformidad en el obrar. Por eso pidió El según su divino consejo la unidad de la fe en su Iglesia. Pues esta virtud es el primer vínculo entre nosotros y Dios, y por ello llevamos el nombre de «creyentes». «Un Señor, una fe, un bautismo (*Eph.* 4, 5). Lo mismo que sólo tenemos un Señor y un bautismo, los cristianos de todo el mundo sólo deben tener una fe. Por eso el apóstol Pablo no pide solo, sino que conjura a los cristianos, para que abriguen la misma disposición de ánimo y eviten cualquiera diferencia de opinión: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de

nuestro Señor Jesucristo, que todos hablóis igualmente y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). Estas palabras no necesitan explicación; hablan con suficiente claridad.»

Pío XII recoge la doctrina de León XIII al decir en la encíclica *Mystici Corporis:* «Que la Iglesia es un cuerpo, lo dice muchas veces el sagrado texto. «Cristo, dice el Apóstol, es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia» (*Col.* 1, 18). Ahora bien, si la Iglesia es un cuerpo, necesariamente ha de ser uno e indiviso, según aquello de San Pablo: «Muchos formamos en Cristo un solo cuerpo» (*Rom.* 12, 5). Y no solamente debe ser uno e indiviso, sino también algo concreto y claramente visible, como en su encíclica *Satis cognitum* afirma nuestro predecesor León XIII, de f. m.: «por lo mismo que es cuerpo la Iglesia se ve con los ojos» (A. S. S. 28, 710). Por lo cual se apartan de la verdad divina, aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera que no pueda ni tocarse ni verse, siendo solamente un ser *neumático*, como dicen, en el que muchas comunidades de cristianos, aunque separados mutuamente en la fe, se junten, sin embargo, por un lazo invisible.» [Traduc. citada, núm. 7.] Véase también Pío XII, encíclica *Sempiternus Rex* de 18 de septiembre de 1951, y Pío XI, encíclica *Lux veritatis* de 25 de septiembre de 1931.

En el proyecto de la comisión de teólogos del Concilio Vaticano se dice: «Enseñamos y declaramos: La Iglesia posee todas las propiedades de una verdadera sociedad. Cristo no dejó esta sociedad indeterminada y sin forma fija, sino que la dió la existencia y su voluntad determinó también su forma de existencia y la dió la constitución. La Iglesia no es miembro o parte de otra comunidad, ni se mezcla de ninguna manera con ninguna otra. Es en sí misma tan perfecta, que se distingue de todas las demás comunidades humanas y las supera. Procede de la inagotable fuente de la misericordia de Dios Padre; con esforzado trabajo echó sus cimientos y edificó sus paredes maestras el Hijo de Dios hecho hombre; fué acabada y perfeccionada en el Espíritu Santo. Primero fué derramado (el Espíritu) en sobreabundante plenitud sobre los apóstoles, y con sobreabundancia ha sido derramado continuamente sobre los hijos admitidos al estado de filiación; y así iluminados por su luz tendrían una sola fe en el corazón, serían adictos a Dios y estarían unidos entre sí... Y así estarían seguros de su vocación y elección gracias a sus buenas obras (*II Pet.* 1, 10). Pero como los hombres participan dentro de la Iglesia de estos bienes y riquezas gracias al Espíritu Santo y por El son reunidos en vínculo de unidad, la Iglesia misma es una comunidad en el Espíritu y de orden completamente sobrenatural» (cap. 3).

«Nadie debe creer que los miembros de la Iglesia están sólo unidos por vínculos interiores y ocultos y que la Iglesia es, por tanto, una comunidad

escondida y completamente invisible. Porque la eterna sabiduría y fuerza de Dios quiso que a los vínculos espirituales e invisibles, con que los creyentes están unidos por el Espíritu Santo a la suprema e invisible cabeza, correspondieran vínculos externos y visibles. Dios quiso que esa comunidad espiritual y sobrenatural se manifestara hacia fuera, y fuera universalmente visible. De ahí el magisterio visible que propone públicamente lo que hay que creer y confesar externamente; de ahí el sacerdocio visible que cuida y difunde públicamente los visibles misterios de Dios que obran la interna santificación de los hombres y su adoración a Dios; de ahí el oficio pastoral visible, que ordena la unidad de los miembros entre sí y dirige y guía en la Iglesia toda la vida externa y pública de los creyentes. De ahí finalmente todo el cuerpo visible de la Iglesia, al que pertenecen no sólo los justos y predestinados, sino los pecadores que están unidos a él por la confesión de la fe y por la comunidad. Por tanto, en la tierra la Iglesia de Cristo no es invisible, sino que está a los ojos de todos como una destacada y clara ciudad sobre un monte, que no puede ser escondida; como una luz en el candelabro, encendida por el sol de la justicia, que ilumina todo el mundo con la luz de su verdad» (cap. 4).

Sobre la declaración del Concilio Vaticano mismo, véase el texto citado en el § 166 a, II. 3.

3. La razón interna de la visibilidad de la Iglesia es su unión con Cristo. Ya hemos dicho que la Iglesia supone toda la cristología; no sólo la encarnación, sino además la muerte y resurrección de Cristo, e incluso podríamos decir que su persona y su obra están supuestas por la Iglesia; es decir, que la eclesiología supone la cristología y soteriología. Se reduciría excesivamente la Iglesia si se la fundara exclusivamente sobre la encarnación o sólo sobre la resurrección. La Iglesia es semejante a Cristo en la totalidad de su existencia; tiene, por tanto, los rasgos de Cristo encarnado y los de Cristo resucitado; por tanto, es tan visible-invisible como el Hijo de Dios hecho hombre durante su vida terrena y tan invisible-visible como Cristo resucitado.

Cristo fué configurado y movido por el Espíritu Santo; análogamente también la Iglesia es configurada y vivificada por el Espíritu Santo. Sería un error creer que la visibilidad de la Iglesia es sólo expresión de la actuación del Espíritu Santo. Dentro de la teología católica explicó así la visibilidad de la Iglesia Moehler en su obra *Die Einheit der Kirche* de la que ya hemos hablado; estaba influído por la filosofía de Hegel, según la cual todo fenómeno exterior y visible es un grado de la evolución del espíritu absoluto que al continuar el proceso es superado y anulado en el grado siguiente; lo visible es, pues, paso y tránsito hacia lo futuro. Según esta tesis lo visible de la Iglesia sería superado por su ser interno que es el Espí-

ritu Santo y el amor que El regala, la fe, la respuesta amorosa del hombre y la esperanza.

De hecho lo visible de la Iglesia está tan íntimamente unido a su «ser» que es inseparable de él; Cristo lo quiso así; se debe, pues, a la misma voluntad fundadora de Cristo, a la que la Iglesia debe su existencia. También Moehler explicó cristológica y soteriológicamente la visibilidad de la Iglesia en sus obras *Athanasius* y *Symbolik*. Scheeben destaca la fundamentación cristológica, pero la reduce a la encarnación. Al fundar cristológica y soteriológicamente la visibilidad de la Iglesia no se excluye la fundamentación pneumatológica, pero hay que añadir que el Espíritu Santo no crea ninguna estructura visible de la Iglesia independientemente de Cristo, sino que vivifica lo que Cristo crea y determina; su actividad está unida a Cristo y a su obra. Esto quiere decir que el tercer artículo de la fe en que se expresa la fe en el Espíritu Santo y en su actividad configuradora dentro de la Iglesia, no puede separarse del segundo artículo de la fe.

Pero la fe en la visibilidad de la Iglesia implica que ni el segundo ni el tercer artículo de la fe pueden separarse del primero; ya que la doctrina de la visibilidad significa que los elementos de la creación debidos a Dios Padre, creador todopoderoso, han entrado en la construcción de la Iglesia. Es semejante a lo ocurrido en la Encarnación; en ella es asumida por el Logos una naturaleza humana, es decir, una realidad del orden de la creación y esa naturaleza forma unidad existencial con el Logos debido a la unión hipostática. La naturaleza humana se convirtió así en expresión y medio del Logos divino; nació una vida divino-humana. La posibilidad de esa unión estriba en la analogía del orden de la creación; cuando se niega esta analogía y se afirma que entre Dios y el hombre hay contradicción, no se puede lograr una idea de la encarnación.

En razón de la analogía dicha pudieron ser usadas para la constitución de la Iglesia estructuras del orden de la creación. Por lo demás la garantía última de que existe esa analogía es la fe. La analogía del ser es asegurada por la Revelación. No se puede aislar ningún artículo de la fe sin destruir la totalidad y, por tanto, sin aniquilar lo aislado; todos son solidarios y forman un todo indivisible.

II. *Cualidad de la visibilidad*

1. Por la analogía y relación existentes entre Cristo y la Iglesia podemos explicar en qué consiste la visibilidad de la Iglesia. En polémica contra las concepciones espiritualistas de la Iglesia defendidas por los Reformadores, San Roberto Belarmino dijo que la Iglesia era tan visible como la república de Venecia; defendía, pues, la tesis de que la Iglesia puede ser percibida como cualquiera otra estructura sociológica. Es cierto que la Iglesia puede ser vista de esa manera, pues la actividad de la Iglesia—la predicación, administración de sacramentos y legislación—puede ser vista y oída; también se oye al hombre que se confiesa; ésta es, en cierto modo, la visibilidad material de la Iglesia. Pero esto no es propiamente el problema. Esa visibilidad nadie la niega.

2. La cuestión es la visibilidad formal de la Iglesia; se trata de si la Iglesia es visible en cuanto Iglesia de Cristo, de si puede ser reconocida como pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo.

La analogía con Cristo puede aclarar el problema. En el prólogo de la primera *Epístola de San Juan* se dice: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida—porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo» (*1 Jo.* 1, 1-4). Lo visto, según este texto, no es la manifestación corporal del Hijo de Dios, sino la vida eterna en el presente. Esta vida eterna se hizo visible y aprehensible, porque se manifestó en el hombre Jesucristo. No todos la tocaron y vieron; para ello se necesitaba evidentemente una fuerza especial de percepción que tienen los creyentes y sólo ellos. Al decir «ver» se habla de un ver creyente. En el mismo sentido hay que entender aquellas palabras de Cristo: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre, ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo

estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras» (*Jo.* 14, 8-11).

El mirar y contemplar en que es aprehendido el Padre es aquí definido expresamente como fe. Así hay que entender también el texto siguiente: «Hemos visto su gloria, gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (*Jo.* 1, 14).

De modo análogo la Iglesia no puede ser percibida como Iglesia de Cristo más que en la fe; no basta la visión de la criatura. Después de la resurrección Cristo volvió al ámbito de la gloria del Padre, sustraído a nuestra creyente aprehensión; pero el cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo es visible hasta la parusía de modo parecido a como lo fué Cristo durante su vida terrena. Aunque la Iglesia es Iglesia del Hijo de Dios encarnado y resucitado, dentro de la historia se destacan más sus rasgos de cuerpo místico del Hijo de Dios encarnado y crucificado que sus rasgos de Iglesia del Señor resucitado; es todavía peregrina y su peregrinación durará hasta que el Señor vuelva a buscar a su Esposa, para introducirla en la gloria de su Padre. Hasta aquel día tendrá que seguir el camino que Cristo siguió en su forma histórica de existencia; el camino del trabajo y de la cruz; es el tránsito hacia la transformación en el modo existencial de la eternidad. Hasta entonces la Iglesia es visible para el creyente en cuanto Iglesia de Cristo crucificado.

3. Esta visibilidad participa del destino de Jesucristo. Cristo llamó bienaventurados a quienes no se encandalizaran de El. Evidentemente se podía pasar por alto la gloria de Dios en El. Quien le miraba con los ojos naturales exclusivamente, no podía percibir lo decisivo; le ocurría como a un daltoniano frente a una sinfonía de colores; la situación del incrédulo frente a Cristo es mucho peor todavía; necesariamente tiene que malentender a Cristo; se reirá de su pretensión de ser el Mesías; se escandalizará de ella; los milagros de Cristo le tendrán que parecer incomprensibles, raros, diabólicos. Cristo se le convierte en escándalo. Cfr. § 145.

Cosa semejante ocurre al incrédulo frente a la Iglesia. Su pretensión de continuar la misión de Cristo y de tener poderes y obligaciones recibidas del cielo, de cumplir una misión más importante que cualquier otra misión y que nadie puede cumplir, tiene que parecerle al incrédulo ridícula, escandalosa y absurda. La Iglesia se le convierte en escándalo. Pasar indiferente ante la Iglesia es tan imposible como para los contemporáneos de Cristo el pasar indiferen-

tes ante El. Quien no la mire como creyente y la reconozca, por tanto, como fundación de Cristo, tendrá que combatirla.

4. La visibilidad de la Iglesia en cuanto Iglesia de Cristo implica su distinción de las demás estructuras religiosas, de forma que pueda decirse: aquí está la Iglesia de Cristo, allí no está; de la manera en que el espíritu de un hombre, su alma y su carácter se ven en su aspecto y se pueden distinguir de otros.

5. La Sagrada Escritura da testimonio de distintas formas de la visibilidad de la Iglesia y de su distinción de las demás estructuras religiosas. Las denominaciones «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo», «casa de Dios», «ciudad de Dios», «esposa de Cristo», aluden a la visibilidad de la Iglesia. Sería absurdo entender la denominación «cuerpo de Cristo» como designación de su invisible ser místico, al que habría que añadir la visibilidad, la estructura perceptible para que el cuerpo de Cristo fuera Iglesia. San Pablo escribe a los Corintios—que en cuanto comunidad de cristianos e Iglesia se distinguían perfectamente de los judíos y gentiles—que ellos son el cuerpo de Cristo; así funda las tareas que cada miembro debe prestar a la totalidad. Habla a la comunidad de Corinto que es representante de la Iglesia total. La Iglesia se manifiesta en su ser y valor propio al mostrarse distinta y obrar de distinta manera que los judíos y gentiles. Esa conducta es obrada por el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. Viéndose en su fe en Cristo, se reconoce a sí misma como una realidad distinta de todas las comunidades no cristianas. Como tal es percibida también por los incrédulos, pero sin comprensión y, por tanto, como imitación e indignación.

El uso que hace la teología postridentina de la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo para designar la invisible comunidad de gracia de la Iglesia con Cristo tiene su razón en el problema de cómo los bautizados que están separados por la fe o el orden de la Iglesia pueden participar de la salvación por medio de la Iglesia; sin embargo, este uso de la imagen no es paulino. El hecho de que no haya sido superado hasta la encíclica de Pío XII demuestra hasta qué punto parecía apropiado para resolver el problema dicho.

Tampoco el concepto «pueblo de Dios» puede ser interpretado en el sentido de que la Iglesia es una comunidad de gracia a la que se añade la organización. La Iglesia no es el pueblo de Dios que

recibe de Cristo una organización de modo parecido a como en el orden natural un pueblo se organiza en estado. El pueblo de Dios —la Iglesia—tiene *a priori* y por esencia una organización visible; esta organización pertenece a su concepto. Cuando se analiza el concepto «pueblo de Dios» resultan como elementos suyos tanto la constitución visible como la invisible vida espiritual en el Espíritu Santo.

Wikenhauser (*Die Kirche als der Leib Christi*, 55) describe el abismo que hay entre los cristianos y los paganos según el testimonio de San Pablo de la manera siguiente: «Los gentiles sirven a dioses no existentes, los cristianos sirven al único Dios verdadero y vivo (*Gal.* 4, 8; *I Cor.* 8, 5). Mientras antes eran gentiles que no conocían a Dios (*I Thess.* 4, 5), ahora se han apartado de los ídolos y se han convertido a Dios para servir para siempre al Dios vivo y verdadero (*I Thess.* 1, 9). Por eso tienen conciencia de que se salvaron mientras que los gentiles se pierden (*I Cor.* 1, 18; *II Cor.* 2, 15; *Rom.* 1, 16; *II Thess.* 2, 10). Los gentiles son hombres que no tienen ninguna esperanza de salvarse de la ira de Dios ni de lograr la vida eterna (*I Thess.* 4, 13). En lo religioso los cristianos deben, pues, evitar cualquier comunidad con los paganos. La idolatría es para ellos el peor pecado. Pueden aceptar invitaciones a banquetes de sus amigos gentiles (*I Cor.* 10, 27), pero no pueden participar en los sacrificios paganos. El beber el cáliz del Señor y el comer su cuerpo no son compatibles con la participación en la mesa de los demonios (*I Cor.* 20, 21). También la calidad moral de los cristianos es y debe ser distinta de la de los gentiles; éstos son «injustos», los cristianos son «santos» (*I Cor.* 6, 1). Los gentiles son esclavos del pecado, los cristianos han muerto al pecado y son propiedad de Dios (*Rom.* 6, 17). Por eso la vida ética de los cristianos debe distinguirse claramente de la de los gentiles; no pueden poner sus miembros al servicio de la incontinencia, sino que deben consagrarse al servicio de la justicia (*Rom.* 6, 19). El Apóstol no se cansa de prevenir a sus comunidades de los vicios de los gentiles. «No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?... ¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos?» (*II Cor.* 6, 14 y 16). Sabe que sus cristianos no pueden evitar todo trato con sus conciudadanos gentiles, sabe que tienen que convivir y trabajar con ellos, porque si no tendrían que salir del mundo (*I Cor.* 5, 10), pero no pueden acomodarse al ser de este mundo, es decir, no pueden soportar sus principios (*Rom.* 12, 2). Incluso encuentra reprocha-

ble que los cristianos presenten sus pleitos jurídicos ante un juez gentil en lugar de hacer que decida un miembro de la comunidad *(I Cor.* 6, 1). Para el Apóstol es evidente que no deben soportar entre ellos ningún vicioso; a los Corintios les hace violentos reproches por no haber expulsado inmediatamente de la comunidad a los incestuosos *(I Cor.* 5, 1). Les prohibe también el trato con los hermanos lujuriosos, codiciosos, calumniadores, idólatras, borrachos o ladrones *(I Cor.* 5, 11).

Los cristianos se distinguen de los judíos porque confiesan a Jesús como Mesías *(Rom.* 10, 9; *I Cor.* 1, 2. 22; *I Thess.* 1, 7; 2, 10. 13; *Eph.* 1, 19). Cristo es el fin de la ley *(Rom.* 10, 4) y el cumplidor de las promesas *(II Cor.* 1, 10; *Gal.* 3, 16). El ha superado el orden antiguo y lo ha sustituído por el nuevo. La nueva «Israel de Dios» ha sustituído al antiguo pueblo de Dios *(Gal.* 6, 15); la Israel de Dios no es nacional y particular, sino universal y supranacional; para ella no tienen ya validez la filiación de Abraham ni la circuncisión, mediante la que antes era uno incorporado al pueblo de Dios. Cristo ha superado también la ley en cuanto mediadora de la salvación. La salvación es concedida al hombre sólo por Cristo... Para esta comprensión de la obra de Cristo la Iglesia cristiana no es sólo cumplimiento sino tajante oposición y fin de la judía comunidad de Dios. Aunque las autoridades romanas y muchos gentiles crean que la joven Iglesia es una secta del judaísmo *(Act.* 16, 20; 17, 6; 18, 15), los judíos vieron clara esta cuestión. Cuando Pablo, con motivo de su última estancia en Jerusalén, apareció en el templo, los judíos de la diáspora se amotinaron contra él y gritaban: «Israelitas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar» *(Act.* 21, 28). Y Pablo asegura que los judíos le persiguieron por todas partes y le pusieron tropiezos en su predicación del cristianismo *(I Thess.* 2, 15). Esta amarga lucha del judaísmo incrédulo contra Pablo y sus comunidades se hace más visible, porque el cristianismo paulino está separado de la comunidad religiosa judía por un abismo infranqueable» (A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, 57). Cristo dió como signo de reconocimiento y distinción el amor *(Jo.* 17, 22), pero a la vez dió un orden visible y una ley obligatoria.

Según los *Hechos de los Apóstoles* la nueva Israel, el nuevo pueblo de Dios se manifestó como tal al reunirse en torno a la predicación de los apóstoles y para partir el pan y rezar, al formar ha-

cia dentro un solo corazón y una sola alma, y al distinguirse externamente. El día de Pentecostés la comunidad se extrañó de lo que ocurría en medio de ella; consecuencia de la venida del Espíritu Santo fué la predicación del Apóstol y la fe del oyente. La Iglesia se hizo visible ese día en cuanto Iglesia y comunidad de Cristo, en cuanto Iglesia de Cristo llena de la vida del Espíritu Santo. En la predicación y actividad de la comunidad configurada por el Espíritu Santo se manifiesta Cristo mismo, ya que la Iglesia es su instrumento, su boca, su mano. La Iglesia es su epifanía.

6. Palabra y sacramento fundan, por tanto, a la Iglesia en cuanto comunidad visible; en esos dos fundamentos está dada la jerarquía eclesiástica llamada e instituída por Cristo para predicar la palabra y administrar los sacramentos. Como la palabra de salvación debe ser predicada ordenadamente y como los signos de gracia deben ser puestos ordenadamente también en la Iglesia, se necesitan hombres autorizados para predicar y realizar los signos de gracia, para que ese orden sea conservado. Ni la predicación ni la administración de sacramentos deben ser abandonados al entusiasmo; surgiría inevitablemente el caos; ambas necesitan una regulación estable y duradera. Debe haber, pues, miembros de la Iglesia capacitados para esas tareas. Cristo lo previó y cuidó de ello, como ya hemos visto y veremos más tarde. Por palabra entendemos la palabra de fe en la que Cristo es testificado, confesado como Señor, invocado y predicado (*Rom.* 10, 8-17). El sacramento es un signo de la salvación que causa la gracia: en cuanto signo es una visible predicación salvadora. Lo que es eficazmente oído en la palabra de fe ocurre salvadoramente en el signo sacramental: el misterio de la salvación. El sacramento se compone, por su parte, de un elemento material—la *res*—y de una palabra que interpreta y formaliza el elemento material. La palabra de fe pronunciada sobre la materia expresa y obra la plenitud de Espíritu de lo material. El sacramento no es, por tanto, un puro signo material, sino un signo lleno de espíritu, lleno del Espíritu Santo. El sacramento es a la vez audible y visible. De oír el mensaje de fe anunciado en la predicación y en la palabra del sacramento nace la fe (*Rom.* 10, 17). Más en concreto: lo percibido y visto en la palabra y en el sacramento es la misteriosa presencia de Cristo, ya que está presente en la palabra y el sacramento como agente; El es quien habla en la palabra y obra en el sacramento; por eso la palabra es también creadora: es gracia y fuerza. Por eso

el sacramento está lleno de espíritu; está lleno del Espíritu de Cristo. La palabra de la predicación no es, por tanto, puro hablar sobre Cristo, sino hablar en Cristo y desde Cristo (G. Soehngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kult-mysterium*, 23). En la palabra y en el sacramento la Iglesia da testimonio de Cristo y de su comunidad con Cristo; se confiesa así a favor de Cristo y de su unión con Cristo. En esta confesión de sí misma por la palabra y el sacramento realiza la Iglesia su propia existencia. Su obrar en Cristo y por El es un obrar de Cristo por medio de la Iglesia. El testimonio de la Iglesia a favor de Cristo es, pues, un autotestimonio de Cristo. En la palabra y en el sacramento se hace perceptible y visible el mismo Cristo.

El autotestimonio que da Cristo en el testimonio de la Iglesia a favor de Cristo tiene carácter obligatorio. Quien lo oye es responsable de responder obedientemente a la palabra de Cristo y de participar así de su gloria. Esta obligatoriedad es expresada por la Iglesia en su palabra disciplinaria. En el oficio pastoral de la Iglesia Cristo se hace visible como Señor, que nos obliga a la obediencia por medio de la palabra de la Iglesia. Resulta, pues, la conclusión de que el orden no sólo se necesita en el ámbito sacramental, sino en toda la vida de la Iglesia. Cristo previó también este orden amplio y abarcador (cfr. § 171 *a*).

Estas reflexiones demuestran una vez más que según los testimonios de la Escritura, la Iglesia no debe ser entendida como realidad exclusivamente actualista o personal-pneumatológica, sino como realidad ontológica; es una institución visible y duradera. Pero es una institución que existe como cuerpo de Cristo, como comunidad de creyentes; tiene, pues, carácter ontológico-personal. Su unión con Cristo no consiste sólo en actos de fe y ofrecimiento, pero en los actos se realiza y revela como viviente comunidad con Cristo. Es, pues, una realidad ontológico-personal y a la vez una realidad actualista. Lo que la Iglesia es, es continuamente realizado por ella en la celebración de los sacramentos y en la predicación de la revelación divina. Así se hace acto lo que no es sólo acto, sino realidad ontológica; pero esta realidad ontológica se eleva continuamente, por así decirlo, a la altura del acto: esto ocurre sobre todo en la celebración de la eucaristía.

Por lo demás, la Iglesia no es libre de elevarse o no desde su realidad ontológica dada a la realización activa. Por esencia y en razón de la estructura que Cristo le dió es siempre activa. La Iglesia es realidad en un sentido graduado: en el sentido de ser (esse: res)

y en el sentido de ser activa (actio). Se manifiesta, pues, bajo dos aspectos: como la comunidad fundada por Cristo, que participa de su vida y de su gloria, es decir, de la salvación, en la fe y en el amor y como institución salvadora que es mediadora de la salvación por las dos funciones dichas. En la sección tercera estudiaremos cómo la Iglesia, que recibe gratuitamente la salvación, puede ser a la vez madre de la salvación. Cfr. K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur theologische Grundlegund einer Kirchen-und Sakramentenfrömmigkeit*, en: «Geist und Leben» 28 (1955), 434-453.

III. Pertenencia a la Iglesia

(Incorporación a la Iglesia)

1. Textos eclesiásticos

La visibilidad de la Iglesia—que debe ser entendida de esa manera—aparece en todos los miembros del Cuerpo de Cristo; con la máxima intensidad y claridad en los portadores del poder de misión de la Iglesia, pero también en todos los demás miembros del pueblo de Dios. Por tanto, tenemos que estudiar la cuestión de quién puede ser considerado como perteneciente al pueblo de Dios. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la de la significación salvadora de la Iglesia, pero debe ser distinguida e incluso separada de ella. La última será tratada en la sección III.

Sobre el problema de quién pertenece a la Iglesia, es decir, quién es considerado como miembro de la Iglesia, hay varias declaraciones doctrinales. Vamos a citar las más importantes:

a) Según el Código de Derecho canónico (canon 87), el hombre se hace «persona» en la Iglesia de Cristo por el bautismo. Esta disposición afecta tanto al orden ontológico como al jurídico-moral; pues el ser persona implica determinados derechos y deberes. Lo cual es estatuído de hecho expresamente en el citado canon del Código de Derecho canónico. La admisión en la Iglesia no ocurre, por tanto, como en una asociación, por inscripción o declaración de ingreso, ni tampoco por un mero acto humano de admisión, sino por caminos sacramentales, a saber, por el renacimiento obrado por Dios. Ocurre por un acto de arriba, y no por un acto de abajo. Dios se sirve para ello del signo del bautismo puesto por la Iglesia en

cuanto instrumento suyo. Según esto, todo bautizado es persona en la Iglesia. Por el bautismo de deseo o el bautismo de sangre no es causado el ser persona en la Iglesia (véase vol. VI, § 238).

Fundamento de la pertenencia a la Iglesia obrada por el bautismo es el carácter sacramental obrado por él (véase vol. VI, § 226). Como veremos al estudiar el bautismo, según la idea de la Teología de la Escolástica antigua, elaborada sobre la base de la doctrina patrística, el carácter sacramental es *signum distinctivum, signum configurativum, signum obligativum* y *signum dispositivum*. Obra la pertenencia y semejanza a Cristo. Pero Cristo es la Cabeza de la Iglesia. Y así, la pertenencia a Cristo significa a la vez pertenencia a la Iglesia. El carácter sacramental es indeleble. Por eso la pertenencia a la Iglesia no puede ser jamás perdida por los bautizados. De modo semejante a como es intrínsecamente propia de todo condenado la relación a Dios fundada en el carácter de criatura, es propia del condenado bautizado la interna relación a Cristo y a la Iglesia, fundada en el carácter sacramental. Vale el antiguo dicho: *semel christianus, semper christianus*. L. Hödl, *Die Grundfragen der Sakramemtenlehre des Herveus Natalis O. P.* († 1323), en «Münchener Theol. Studien», edit. por Fr. Z. Seppelt, Jor. Pascher, Kl. Mörsdorf, II. Syst. Abteilung (1956), 180 y sigs.; J. Kaup, *Das Wesen des sakramentalen Charakters nach Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus*, en «Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift M. Schmaus», edit. por Joh. Auer y Hermann Volk (1957), II, 807-824.

b) El mismo convencimiento aparece a lo largo de la historia en varias declaraciones del magisterio eclesiástico. Por ejemplo, en el III Concilio de Valence (855), celebrado bajo el pontificado de León IV, se dice en un decreto sobre la predestinación, canon 5, contra Johannes Skotus Eriugena: «Igualmente creemos ha de mantenerse firmísimamente que toda la muchedumbre de los fieles, *regenerada por el agua y el Espíritu Santo (Ioh.* 3, 5) y por esto incorporada verdaderamente a la Iglesia y, conforme a la doctrina evangélica, *bautizada en la muerte de Cristo (Rom.* 6, 3), fué lavada de sus pecados en la sangre del mismo; porque tampoco en ellos hubiera podido haber verdadera regeneración si no hubiera también verdadera redención, como quiera que en los sacramentos de la Iglesia no hay nada vano, nada que sea cosa de juego, sino que todo es absolutamente verdadero y estriba en su misma verdad y sinceridad. Mas de la misma muchedumbre de los fieles y redimi-

dos, unos se salvan con eterna salvación, pues por la gracia de Dios permanecen fielmente en su redención, llevando en el corazón la palabra de su Señor mismo: El que perseverare hasta el fin, ese se salvará *(Mt.* 10, 22; 24, 13); otros por no querer permanecer en la salud de la fe que al principio recibieron, y preferir anular por su mala doctrina o vida la gracia de la redención que no guardarla, no llegan en modo alguno a la plenitud de la salud y a la percepción de la bienaventuranza eterna. A la verdad en uno y otro punto tenemos la doctrina del piadoso Doctor: *Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados (Rom.* 6, 3); y: *Todos los que en Cristo habéis sido bautizados, a Cristo os vestísteis (Gal.* 3, 27); y otra vez: *Acerquémonos con corazón verdadero en plenitud de fe, lavados por aspersión nuestros corazones de toda conciencia mala y bañado nuestro cuerpo con agua limpia, mantengamos indeclinable la confesión de nuestra esperanza (Hebr.* 10, 22 s); y otra vez: *Si, voluntariamente... pecamos después de recibida noticia de la verdad, ya no nos queda víctima por nuestros pecados (Hebr.* 10, 26); y otra vez: *El que hace nula la ley de Moisés, sin compasión ninguna muere ante la deposición de dos o tres testigos. ¿Cuánto más pensáis merece peores suplicios el que conculcare al Hijo de Dios y profanare la sangre del Testamento, en que fué santificado e hiciere injuria al Espíritu de la gracia? (Hebr.* 10, 28 s).» (D. 324). En el decreto *Exultate Deo* para los armenios, dado por el Concilio de Florencia el 22 de noviembre de 1439 se dice: «El primer lugar entre los sacramentos lo ocupa el santo bautismo, que es la puerta de la vida espiritual, pues por él nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia. Y habiendo por el primer hombre entrado la muerte en todos *si no renacemos por el agua y el Espíritu,* como dice la Verdad, *no podemos entrar en el reino de los cielos* (cfr. *Jo.* 3, 5). La materia de este sacramento es el agua verdadera y natural, y lo mismo da que sea caliente o fría. Y la forma es: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* No negamos, sin embargo, que también se realiza verdadero bautismo por las palabras: *Es bautizado este siervo de Cristo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo;* o: *Es bautizado por mis manos fulano en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Porque, siendo la santa Trinidad la causa principal por la que tiene virtud el bautismo y la instrumental el ministro que da externamente el sacramento, si se expresa el acto que se ejerce por el mismo ministro, con la invoca-

ción de la santa Trinidad, se realiza el sacramento. El ministro de este sacramento es el sacerdote a quien de ordinario compete bautizar. Pero en caso de necesidad, no sólo puede bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje, con tal de que guarde la forma de la Iglesia y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia. El efecto de este sacramento es la remisión de toda culpa original y actual, y también de toda la pena que por la culpa misma se debe. Por eso no ha de imponerse a los bautizados satisfacción alguna por los pecados pasados, sino que, si mueren antes de cometer alguna culpa, llegan inmediatamente al reino de los cielos y a la visión de Dios» (D. 696). De modo parecido se expresan los papas Benedicto XIV y Pío IX (Gaspari-Serédi, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, 197. 394. 510. 586). En especial fué rechazada la idea de que sólo los santos o los predestinados pertenecen a la Iglesia. Así el Concilio de Constanza en la 15 sesión, del 6 de julio de 1415, condena la tesis, defendida por Johannes Hus: «Unica es la Santa Iglesia universal, que es la universidad de los predestinados.» «Los precitos no son parte de la Iglesia, como quiera que al final, ninguna parte suya ha de caer de ella, pues la caridad de predestinación que la liga, nunca caerá» (D. 627, 629). «El precito, aun cuando alguna vez esté en gracia según la presente justicia, nunca, sin embargo, es parte de la Santa Iglesia y el predestinado siempre permanece miembro de la Iglesia, aun cuando alguna vez caiga de la gracia adventicia, pero no de la gracia de predestinación» (D. 631. Véase también D. 632). «No es menester creer que éste, quienquiera sea el Romano Pontífice es cabeza de cualquier Iglesia Santa particular, si Dios no le hubiera predestinado» (D. 637); sobre estas condenaciones véanse también las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis* del 22 de febrero de 1418. El papa Clemente XI en la constitución *Unigenitus*, del 8 de septiembre de 1713, rechazó la siguiente tesis, defendida por Paschasius Quesnel: «La nota de la Iglesia cristiana es ser católica, comprendiendo no sólo todos los ángeles del cielo, sino a los elegidos y justos todos de la tierra y de todos los siglos» (D. 1422; véanse también D. 1423 a 1428). El papa Pío VI, en la constitución *Auctorem fidei*, del 28 de agosto de 1794, condenó la tesis, propuesta por el Sínodo de Pistoia, de que al cuerpo de la Iglesia sólo pertenecen los creyentes que son perfectos adoradores en espíritu y en verdad. Según esto los pecadores pertenecen a la Iglesia. Esto mismo es acentuado en otras declaraciones eclesiásticas (D. 473; 838; 1356).

c) Estas declaraciones del magisterio eclesiástico fueron resumidas y continuadas del modo correspondiente a los progresos hechos por la ciencia teológica en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. Sobre nuestra cuestión interesan varios lugares de la encíclica. Dice lo siguiente: «En efecto, por medio de las aguas purificadoras del bautismo, los que nacen a esta vida mortal, no solamente renacen de la muerte del pecado y quedan constituídos en miembros de la Iglesia, sino que además sellados con un carácter espiritual, se tornan capaces y aptos para recibir todos los otros sacramentos.» Y luego: «Pero entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho lo que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo y, profesando la verdadera fe, no se hayan separado, miserablemente, ellos mismos, de la contextura del Cuerpo, ni hayan sido apartados de él por la legítima autoridad a causas de gravísimas culpas. Porque todos nosotros—dice el Apóstol—somos bautizados en un mismo espíritu para formar un solo Cuerpo, ya seamos judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres» (*1 Cor.* 12, 13). Así que, como en la verdadera congregación de fieles existe un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo, así no puede haber más que una sola fe (cfr. *Eph.* 4, 5); y, por tanto, quien rehusare oír a la Iglesia según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano (cfr. *Mt.* 18, 17). Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por la autoridad, no pueden vivir en este único Cuerpo y de este su único Espíritu.

Ni hay que pensar que el cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrenal, consta únicamente de miembros eminentes en santidad, o se forma solamente de la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite (cfr. *Mt.* 9, 11; *Mc.* 2, 16; *Lc.* 15, 2). Puesto que no todos los pecados, aunque graves, separan por su misma naturaleza al hombre del Cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma la herejía o la apostasía. Ni la vida se aleja completamente de aquellos que, aun cuando hayan perdido la caridad y la gracia divina pecando, y, por tanto, se hayan hecho incapaces de mérito sobrenatural, retienen, sin embargo, la fe y esperanza cristianas, e iluminados por una luz celestial son movidos por las internas inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo a concebir en sí un saludable temor, y excitados por Dios a

orar y a arrepentirse de su caída.» Y finalmente: «Y ardientemente deseamos que con encendida caridad, estas comunes plegarias comprendan también a aquellos que o todavía no han sido iluminados con la verdad del Evangelio ni han entrado en el seguro aprisco de la Iglesia, o, por una lamentable escisión de fe y de unidad, están separados de Nos, que, aunque inmerecidamente representamos en este mundo la persona de Jesucristo. Por esta causa repitamos una y otra vez aquella oración de nuestro Salvador al Padre celestial: «Que todos sean una misma cosa; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así también ellos sean una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado» (*Jo.* 17, 21).

También aquellos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia católica, ya desde el comienzo de nuestro Pontificado, como bien sabéis, venerables hermanos, Nos los hemos confiado a la celestial tutela y providencia afirmando solemnemente, a ejemplo del Buen Pastor, que nada nos preocupa más como el que tengan vida y la tengan con mayor abundancia (cfr. Encic. *Summi Pontificatus:* A. S. S. 1939, 419). Esta nuestra solemne afirmación deseamos repetirla por medio de la presente carta encíclica, en la cual hemos cantado las alabanzas del «grande y glorioso Cuerpo de Cristo» (Iren. *Adv. haer.* 4, 33, 7; PCr 7, 1076) implorando las oraciones de toda la Iglesia para invitar, de lo más íntimo del corazón, a todos y a cada uno de ellos a que, rindiéndose libre y espontáneamente a los internos impulsos de la gracia divina, se esfuercen por salir de ese estado, en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna (cfr. Pío IX, *Iam vos omnes,* 13 de septiembre de 1868: Acta Conc. Vat.: C. L. 7, 10); pues, aunque por cierto inconsciente deseo y aspiración están ordenados al Cuerpo místico del Redentor carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales, como sólo en la Iglesia católica es posible gozar. Entren, pues, en la unidad católica y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, se acerquen con Nos a la única Cabeza en comunión de un amor gloriosísimo (cfr. Gelas. *I Eph.* 14; PL 59, 89). Sin interrumpir jamás las plegarias al Espíritu de amor y de verdad, Nos les esperamos con los brazos elevados y abiertos, no como a quienes vienen a casa ajena, sino como a los hijos que se llegan a su propia casa paterna.

Pero si deseamos que la incesante plegaria común de todo este Cuerpo místico se eleve hasta Dios, para que todos los descarriados entren cuanto antes en el único redil de Jesucristo, declaramos con

todo que es absolutamente necesario que esto se haga libre y espontáneamente, porque nadie cree, sino queriendo (cfr. San Agustín, *In Jo. Ev. tr.* 26, 2; PL 30, 1607). Por esta razón, si algunos, sin fe, son obligados a entrar en el edificio de la Iglesia, a acercarse al altar, a recibir los Sacramentos no hay duda de que los tales no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo (cfr. *Ibid.*); porque la fe, sin la cual es imposible agradar a Dios (*Hebr.* 11, 6), debe ser un libérrimo homenaje del entendimiento y de la voluntad (Conc. Vat. *Const. de fide cath.* c. 3). Si alguna vez, pues, aconteciere que contra la constante doctrina de esta Sede Apostólica (cfr. León XIII, *Inmortale Dei*, A. S. S. 18, 174-175; C. I. C. c. 1351) alguien es llevado contra su voluntad a abrazar la fe católica, Nos, conscientes de nuestro oficio, no podemos menos de reprobarlo. Pero puesto que los hombres gozan de una voluntad libre y pueden también, impulsados por las perturbaciones del alma y por las depravadas pasiones, abusar de su libertad, por eso es necesario que sean eficazmente atraídos por el Padre de las luces a la verdad, mediante el Espíritu de su amado Hijo. Y si muchos, por desgracia, viven aún alejados de la verdad católica y no se someten gustosos al impulso de la gracia divina, se debe a que ni ellos (cfr. Agustín, *Ibid.*) ni los fieles dirigen a Dios oraciones fervorosas por esta intención. Nos, por consiguiente, a todos exhortamos una y otra vez a que, inflamados en el amor a la Iglesia, siguiendo el ejemplo del divino Redentor, eleven continuamente estas plegarias» (Trad. citada, núm. 9; 10; 46-47).

2. *Explicación de los textos eclesiásticos*

a) Si se consideran los textos eclesiásticos citados al pie de la letra parece que implican contradicciones. Surge la cuestión de si el bautismo hace al hombre miembro de la Iglesia o si además son necesarias para ello otras condiciones. Según el Código de Derecho canónico y las primeras manifestaciones del magisterio eclesiástico parece ser necesario y bastar el solo bautismo. Sin embargo, según la encíclica *Mystici Corporis* parecen ser necesarias otras dos condiciones para la verdadera incorporación a la Iglesia: la verdadera fe y el sometimiento a la jerarquía eclesiástica. Al fundamento ontológico se añade, pues, la realización subjetiva. Lo ontológico y lo personal tienen que constituir una unidad viva, para que se produz-

ca la plena pertenencia a la Iglesia *(vinculum liturgicum, symbolicum, hierarchicum)*. Cuando lo personal se desliga de lo ontológico, es decir, cuando el bautizado no reconoce y realiza la realidad bautismal en su pleno alcance, surge un estado anómalo. El hereje y cismático tienen según esto una existencia anómala.

Esta tesis corresponde tanto a la Sagrada Escritura como a la antigua Tradición cristiana. Según la Escritura el hombre es incorporado al Cuerpo de Cristo por el bautismo. Pero el bautismo presume y exige la fe en la anunciación de la Revelación. Quien crea y se bautice, se salvará *(Mc.* 16, 16). Con más claridad aún habla el texto de San Mateo que narra como discurso de despedida de Cristo a los suyos el encargo de la gran misión. «Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» *(Mt.* 28, 19 y sig.). San Pablo exhorta a los cristianos a evitar al hereje después de una o dos reprensiones «considerando que está pervertido, peca y por su pecado se condena» *(Tit.* 3, 10).

Según San Cipriano los herejes y cismáticos están fuera de la Iglesia (Carta 59, 7). Según San Agustín los herejes son igual que un miembro separado del cuerpo *(Sermón* 267, 4, 4). Ni los herejes ni los cismáticos pertenecen, según él, a la Iglesia católica *(De fide et Symbolo* 10, 21).

En la Edad Moderna esta doctrina tradicional fué elaborada de modo muy preciso por los dogmáticos y canonistas. Fué además unida a la tesis de que había una comunidad invisible de gracia de la Iglesia—se la llamaba Cuerpo místico de Cristo—y una manifestación visible de la Iglesia, de forma que se podía pertenecer a una de ellas sin pertenecer a la otra. Cfr. § 169 a.

La encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo místico recoge la tesis elaborada por la Teología, pero la libera de la afirmación de que se puede pertenecer a la comunidad de gracia de la Iglesia sin pertenecer a su ámbito visible, y sobre todo condena la afirmación de que la doctrina paulina sobre el Cuerpo de Cristo exprese únicamente el aspecto interior y de gracia de la Iglesia. Trasciende el estado anterior de la teología moderna sobre la incorporación a la Iglesia. Parte de que el hombre se convierte por el bautismo en miembro de la Iglesia. Pero inmediatamente después acentúa, que el hombre *reapse*, es decir, de verdad o en plena realidad, sólo es miembro de la Iglesia, si profesa la verdadera fe y vive en paz con

la autoridad eclesiástica. Según esto, en opinión de la encíclica no pertenecen de verdad al Cuerpo místico de Cristo quienes están separados de él por causa de la fe o gobierno. En esto hay que distinguir de nuevo entre quienes sin culpa no cumplen la segunda y tercera condición (los herejes y cismáticos de buena fe) y quienes no las cumplen por mala intención (por ejemplo, los excomulgados por un pecado gravemente culpable). Aunque la posición de ambos grupos frente a la Iglesia es semejante, las explicaciones que siguen tienen a la vista sobre todo al primer grupo.

Los teólogos modernos hacen las siguientes distinciones respecto a la no-pertenencia a la Iglesia. No son miembros de la Iglesia los no-bautizados y catecúmenos, los apóstatas públicos y los herejes públicos—tanto los herejes materiales, como los formales—, los cismáticos, los excomulgados vitandos; en esto hay que acentuar que la situación de los apóstatas, herejes y cismáticos bautizados es distinta de la de los no bautizados.

Si a través de la letra se mira al verdadero sentido de las manifestaciones eclesiásticas, se ve que la incorporación a la Iglesia representa un problema pluriforme, de manera que puede haber incorporación en un estrato y faltar en otro.

b) Los teólogos han intentado muchas veces la solución, distinguiendo entre incorporación y relación de sometimiento. El bautizado estaría sin duda sometido a las leyes de la Iglesia, pero no podría ser llamado miembro de la Iglesia sin cumplir las otras dos condiciones antes dichas. Se cree que así se puede hacer justicia tanto al efecto del bautismo como a la tesis de las tres condiciones necesarias para la incorporación. Sin embargo, es difícil ver cómo una comunidad puede hacer valer sus derechos frente a uno que no pertenezca a ella. Parece que sólo puede pretenderlo frente a sus miembros. Las explicaciones y razonamientos citados por los teólogos a favor de la distinción dicha no pueden hacer comprensible la tesis. Además con tal distinción no se da razón suficiente de la afirmación del Código de que el bautismo hace al hombre «persona dentro de la Iglesia con derechos y deberes». Una persona que tiene derechos y deberes en la Iglesia sólo puede ser entendida, según el lenguaje al uso, como miembro de la Iglesia. La diferencia parece consistir en que la palabra «miembro» dice más plásticamente lo que la palabra «persona» expresa más conceptualmente. La dificultad sigue, por tanto, en pie.

c) El punto de apoyo para la solución se puede encontrar sin

duda teniendo en cuenta la palabra «reapse» usada por la encíclica *Mystici Corporis*. Pío XII dice que sólo quienes cumplen las tres condiciones por él enumeradas pertenecen «con plena realidad» a la Iglesia. Si se reflexiona sobre esta expresión, parece implicar que existe una incorporación a la Iglesia con plena realidad y otra con realidad no-plena. La partícula supone, por tanto, una incorporación a la Iglesia de varios grados. «Incorporación» no es, por tanto, un concepto unívoco, sino análogo. Hay en cierto modo miembros plenos y miembros parciales. Esta distinción puede sin duda apoyarse también en la afirmación de la encíclica, de que los que cumplen sólo la primera condición, cuando se deciden a aceptar las otras dos, deben ser considerados no como extraños, sino como quienes vuelven a su propia casa paterna. Pertenecen, por tanto, a la familia que habita en la casa paterna, en la casa de Dios, pero están fuera de casa. Son igual a los hijos e hijas de una familia que, por cualquier razón, han sido llevados fuera de la casa de sus padres y viven ahora, culpable o inculpablemente, en casa extraña. Por eso no dejan de pertenecer a la familia; pues desde sus padres y antepasados les viene la misma sangre. Aunque ellos no reconozcan que llevan los rasgos del padre y poseen el torrente hereditario de la sangre, no pueden sustraerse a esas realidades. Les falta únicamente tomar parte en la vida de la familia. En cierto modo viven en contradicción con ellos mismos. Es una contradicción entre lo que son y lo que hacen. De modo semejante los bautizados que no cumplen la segunda y tercera condición (sobre todo los no-católicos bautizados y de buena fe), están ordenados a la Iglesia, son miembros de grado menor.

d) Se puede preguntar si esta incorporación disminuída a la Iglesia puede ser llamada todavía incorporación, es decir, si la divisoria debe hacerse antes o después del bautismo. Si se hace después del bautismo resulta que ni los no-bautizados ni los bautizados no-católicos pueden ser llamados miembros de la Iglesia, de forma que en ese aspecto bautizados y no-bautizados serían equiparables. Habría, claro está, una diferencia en la relación a la Iglesia, y sin duda una profunda diferencia, pero habría que negar a ambos la incorporación del mismo modo. Sin embargo, tal tesis no toma suficientemente en serio la importancia fundamental del bautismo ni la diferencia entre los hombres por él causada.

Respecto a la salvación, la incorporación «disminuída» puede estar unida con una vida más intensa que la incorporación real.

Nada se opone a tal supuesto. Incorporación e incorporación salvadora no significan lo mismo. Incorporación verdadera no es lo mismo que incorporación viva, ni incorporación disminuída es lo mismo que incorporación muerta. De esto hablaremos más detenidamente en la sección III.

e) Tal vez la incorporación correspondiente incluso a los bautizados no católicos pueda simbolizarse en círculos concéntricos. En el círculo más interior, viven los bautizados que profesan la verdadera fe y se someten a la autoridad eclesiástica. En el círculo siguiente viven los bautizados no católicos. Se podría añadir un tercer círculo: en él vivirían los no bautizados. Por lo demás, en ellos no aparecería claro el punto de comparación. Se representaría, sin duda, claramente la relación de los no bautizados a Cristo, centro de la historia humana (§ 142), pero no se separaría convenientemente el grupo de los bautizados.

f) K. Mörsdorf ofrece una solución basándose en las disposiciones del Código de Derecho canónico. Parte de que el carácter bautismal es principio incorporador y distingue una incorporación constitucional y otra activa. Por la última entiende la «realización personal de la cristiformidad, consecratoriamente impresa, del bautizado». En la esfera de la incorporación activa están los derechos y deberes que competen al bautizado en razón de su bautismo. Los derechos de incorporación pueden ser quitados. La disminución de derechos se basa o en un impedimento que obstaculiza la unión con la comunidad eclesiológica o en un castigo. Entre los castigos hay que enumerar la excomunión, entredicho e inhabilitación eclesiástica. El impedimento es una circunstancia externa puramente fáctica, por lo que son retirados los derechos de incorporación o dificultado su ejercicio. Son afectados por el impedimento sobre todo los cristianos no católicos que yerran de buena fe; por estar válidamente bautizados y en tanto que lo estén, pertenecen a la Iglesia una y católica como miembros constitucionales. Pero como no profesan la totalidad de la Revelación y rechazan el orden jerárquico de la Iglesia, su posición dentro del ámbito de la incorporación activa a la Iglesia visible no es distinta de la de los excomulgados, aunque su estado carece totalmente del carácter de castigo. Las medidas punitivas o impedimentos que obstaculizan la incorporación activa ocurren primariamente en la esfera externa. A veces pueden ser ineficaces en la esfera interna.

Respecto a la doctrina de la encíclica *Mystici Corporis* Mörs-

dorf explica que la encíclica al enumerar las tres condiciones dichas, tiene a la vista la incorporación activa y sin duda primaria y principalmente la de la esfera externa. Entre las condiciones aparece la primera la incorporación constitucional, que es el fundamento de la activa. Las tres condiciones no tienen, por tanto, el mismo rango. La primera pertenece en cierto modo a la esfera ontológica, la segunda y tercera están en la esfera ética o canonística, respectivamente. Por la falta de la verdadera fe y por el no-sometimiento a la jerarquía eclesiástica surge la situación en razón de la cual se hace sentir el impedimento por voluntad de la autoridad eclesiástica. Con la afirmación de que aquellos que están entre sí separados por la fe o por el gobierno, no pueden vivir del divino espíritu del Cuerpo de Cristo, la encíclica pasa a hablar de la incorporación activa en la esfera interna. Este texto tiene a la vista los miembros constitucionales que en la esfera interna de la incorporación activa están fuera de la comunidad de vida de la Iglesia. Hasta aquí Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* I, 1953, 7.ª ed., 183-191; Idem, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der Kirchlichen Rechtsordnung*, en: «Theologie und Seelsorge» I (1944), 115-131. De modo distinto opina K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyclika Pius XII Mystici Corporis Christi*, en: «ZKTh» 69 (1947), 129 bis-188. Véase también W. Onclin, *Considerationes de iurium subjectivorum in ecclesia fundamento ac natura*, en: «Ephemerides iuris canonici» 8 (1952), 9-23.

Para que no puedan surgir malentendidos, hay que acentuar que en la terminología de incorporación constitucional y activa la palabra «activa» está entendida en sentido canonístico. Significa el obrar en la esfera externa visible, que normalmente se alimenta de la interna unión con Cristo, pero que también puede ser realizado, cuando la interna comunidad con Cristo está muerta. No se debe, por tanto, identificar sin más la incorporación activa con la incorporación viva que obra en la fe, esperanza y caridad. Aunque es normal que la incorporación activa sea también viva, ambas incorporaciones pueden estar separadas. La incorporación activa en este sentido puede funcionar también, cuando carece de la interna vida espiritual que normalmente le pertenece. Entonces es una incorporación meramente funcional. Con estas reflexiones el problema de la incorporación se convierte en una problemática más amplia y diferenciada. Es posible que alguien pertenezca a la Iglesia con plena realidad, es decir, cumpliendo las tres condiciones enumeradas por Pío XII, y,

sin embargo, sea un miembro muerto de la Iglesia, porque no realiza su incorporación con fe, esperanza y caridad, de forma que no se cumple en él el sentido salvador de la incorporación plenamente real. Y viceversa: hay que contar con que alguien no pertenezca con plena realidad a la Iglesia—como, por ejemplo, el hereje y cismático de buena fe—y que, sin embargo, se dirija a Cristo con fe, esperanza y caridad y, por tanto, su disminuída ordenación a la Iglesia sea viva. Estudiaremos más detenidamente este punto en el capítulo sobre la necesidad de la Iglesia para salvarse.

g) No se puede—como fácilmente se ve—resolver el problema con la distinción de una Iglesia invisible y otra visible, diciendo, por ejemplo, que los bautizados no-católicos de buena fe pertenecen a la Iglesia invisible (al alma de la Iglesia), pero no a la Iglesia visible (al cuerpo de la Iglesia). Tal tesis implica una escisión de la Iglesia en una Iglesia visible y otra invisible, en un alma y un cuerpo. De hecho la Iglesia es una realidad única que incluye lo visible y lo invisible. La pertenencia a la Iglesia sólo puede, por tanto, ser entendida como pertenencia a la Iglesia una, católica y romana, visible. Era, pues, inexacta la expresión usada por la Teología moderna al distinguir entre la pertenencia a la Iglesia invisible y la pertenencia a la Iglesia visible. La doctrina paulina sobre la Iglesia-Cuerpo de Cristo se entendió muchas veces como referida a la invisible comunidad de gracia con Cristo. La palabra «Cuerpo» fué, por tanto, entendida en esa interpretación de la Iglesia no como referida a la manifestación, sino viceversa, como referida a la mística interioridad de la Iglesia. Esta interpretación está—como vimos—en contradicción con el uso que hace San Pablo de la imagen «cuerpo de Cristo». Pues San Pablo bajo la imagen de la Iglesia-Cuerpo de Cristo entiende toda la Iglesia existente en Corinto, en Roma o en Antioquía. En este sentido el papa Pío XII también ha interpretado decisivamente la doctrina paulina. V. § 169 a, cap. III, 3.

3. *San Agustín y Santo Tomás*

A. *a)* En el problema de la Iglesia externa e interna desempeña un gran papel la doctrina eclesiológica de San Agustín. Como tuvo una influencia no pequeña en el desarrollo de la comprensión católica de la Iglesia, vamos a esbozarla brevemente. La investigación protestante-liberal afirmó largo tiempo que San Agustín había

defendido un doble concepto de Iglesia (Reuter, Loofs, Harnack, Frick, Scholz). Ya los donatistas, frente a cuya representación de la Iglesia desarrolló San Agustín su propia eclesiología, le habían hecho el mismo reproche en la conferencia del año 411. Ellos defendían la doctrina de que la Iglesia es Iglesia de los santos, de que los pecadores no tienen ningún puesto en ella. Tenían que conceder por lo demás que era imposible reconocer a los pecadores secretos, que, por tanto, no se podía separarlos, sino que había que soportarlos. Por amor a la paz de sus comunidades tuvieron que soportar incluso a algunos pecadores públicos. Para permanecer fieles a su principio teológico, tuvieron que obrar como que tales miembros de la comunidad no fueran pecadores. El problema que llevó a los donatistas hacia sus doctrinas no era nuevo. En la época apostólica y postapostólica las comunidades eran normalmente comunidades de santos. Los pecadores eran excepción. Sin embargo, cuanto mayor fué haciéndose el número de los cristianos, tanto más apremiante fué haciéndose la cuestión de qué lugar debía concederse en la Iglesia a los miembros, que no tomaban suficientemente en serio su existencia bautismal, sino que incluso después del bautismo seguían jugando con el mundo o incluso haciendo vida mundana. Apuró sobre todo a la Iglesia el problema de si los portadores de un oficio convertidos en pecadores eran apropiados para comunicar la gracia, es decir, de proporcionar los dones celestiales, que ellos mismos no poseían. Tertuliano resolvió esta seria cuestión con la doctrina de que la Iglesia sólo podía ser Iglesia de santos, y, por tanto, los pecadores tenían que ser excomulgados. Sólo los santos podían comunicar la gracia, pero no los portadores de oficio en pecado. Esta tesis, apasionadamente defendida por Tertuliano en su época montanista, le condujo a la ruptura con la Iglesia, porque soportaba y tenía que soportar entre sus filas también a los pecadores. San Cipriano, su paisano norteafricano atribuyó la función de mediadores de la gracia a los portadores de jerarquía, en quien él veía representada la Iglesia santa. Pero tuvo que cargar con la dificultad de que también entre los portadores de jerarquía había algunos indignos. Los donatistas recogieron precisamente esta situación y la resolvieron de modo semejante al de los montanistas. San Agustín declaró, en primer lugar, de acuerdo con la tradición eclesiástica, que la Iglesia abarcaba buenos y malos. De ningún modo trató de disminuir el número de los malos o la intensidad del mal dentro de la Iglesia. Dice en una interpretación de los *Salmos* (47, 9): «No

podemos negar que los malos son más, muchos más, que los buenos no se ven entre ellos, lo mismo que los granos de trigo no se ven en la era; pues quien ve la era puede creer que todo es paja vacía.» Por intranquilizadora que sea esta situación, no es sorprendente. Pues Cristo predijo en muchas parábolas—explica San Agustín—que en su Iglesia habría buenos y malos; así, por ejemplo, en la parábola de la pesca abundante *(Lc.* 5, 1-11), de la cizaña entre el trigo *(Mt.* 13, 24-30; 36-43), de los cabritos dentro del único rebaño *(Mt.* 21, 31 y sgs.), del hombre sin túnica de bodas *(Mt.* 2, 1 y sgs.; véase también la expresión paulina de los vasos de honra y de vergüenza, *Rom.* 9, 21). Frente a tal «Iglesia de pecadores» parecían tener ventaja los donatistas. Parecía que podían decir que, por una parte, tenían todo lo que tenían los católicos: la palabra de Dios y los sacramentos, en especial el bautismo y la eucaristía, y que, sin embargo, sus filas no estaban manchadas por el pecado como las de los católicos. San Agustín tuvo que conceder, de acuerdo con la tradición eclesiástica tal como prevaleció expresamente gracias al papa Esteban I en la polémica contra las herejías, que los donatistas tenían los sacramentos. Pero con eso no tenían la salvación, como él decía, pues les faltaba lo más importante. Tenían sin duda el signo *(sacramentum)* de Cristo, pero no la cosa significada *(res sacramenti)* ni la *pax* ni la *caritas,* por lo que San Agustín entendía la decisiva realidad objetiva de la Iglesia, es decir, no tenían ni la gracia, ni el Espíritu Santo.

San Agustín se sirvió para esta distinción de la ontología platónica, según la cual lo propiamente real (en el sentido tanto de lo existente como de lo operante) es lo invisible, lo espiritual. Esto es lo permanente e inmutable. Lo sensible-corporal, en cambio, es lo perecedero y mudable. En comparación con lo espiritual es más apariencia que ser. Lo espiritual se representa en lo sensible. Esto es la manifestación de lo invisible. No tiene, por tanto, ningún valor en sí mismo, sino sólo como expresión del espíritu. San Agustín traspasó esta fundamental concepción ontológica a su idea de la Iglesia, distinguiendo entre la pertenencia a la figura perecedera de la Iglesia visible y la pertenencia a la *ecclesia stabilis ac sempiterna e al unitatis vinculum stabile et sempiternum* (Contra Adim. 14 y siguiente). Al implicar su doctrina de la predestinación en el concepto de la Iglesia, logró una pertenencia a la Iglesia triplemente escalonada. Cuanto más interior es el estrato respectivo de la reali-

dad eclesial, tanto más fuerte es la pertenencia a la Iglesia que debe realizarse en ese estrato.

San Agustín distingue tres grados de incorporación. Realizan el primero quienes pertenecen a la Iglesia visible, reciben los sacramentos y participan de la vida de la Iglesia. Aunque hagan mala vida, pertenecen a la Iglesia. Pues también los malos están «en la casa» de la Iglesia *(De baptismo* 7, 51, 99). No poseerán a Cristo en la vida venidera. Pero dentro de la historia parecen tenerlo, porque se signan con el signo de Cristo, se hacen bautizar con el bautismo de Cristo, y se acercan al altar de Cristo *(Explicación del Evangelio de San Juan,* 50, 12). En este grupo hay que contar también a los herejes y cismáticos (de los que San Agustín no puede imaginar que puedan tener buena fe por mucho tiempo), aunque su situación es distinta de la de los pecadores creyentes. Por una parte tienen una ordenación a la Iglesia más intensa y fuerte que la de los gentiles y judíos. Pero como han roto el vínculo de la *caritas* y de la *pax,* están por otra parte, más separados de la verdadera realidad de la Iglesia, que aquellos que, si no pertenecen al estrato interno de la Iglesia, pertenecen por lo menos al externo.

Realizan el segundo grado de incorporación a la Iglesia aquellos que pertenecen a la Iglesia visible, pero a la vez viven en el estrato interior, a saber: en la *caritas* y en la *pax.* Son los buenos creyentes y los santos servidores de Dios *(De baptismo* 7, 51-59). Son el Cuerpo de Cristo en sentido propio y con plena realidad. No sólo están «en la casa» de la Iglesia, sino que son «la casa» misma, mientras que los pecadores y herejes están en la casa como cuerpos extraños. No es que, según San Agustín, los pecadores no pertenezcan a la Iglesia, mientras que los buenos pertenecieran a ella, sino que, como él dice con terminología platónica, los buenos pertenecen de verdad y realmente a la Iglesia, y los malos pertenecen sólo débilmente, e incluso sólo aparentemente.

Realizan el tercer grado de pertenencia los predestinados, es decir, aquellos que han sido destinados por Dios para tener a Cristo en el eón venidero. Bajo este aspecto pertenecen también a la Iglesia, quienes viven de momento en pecado, pero están predestinados a la eterna plenitud y, por tanto, volverán a convertirse. Aunque esos hombres, que de momento viven en pecado, mientras dura su pecaminosidad sólo realizan el grado ínfimo de pertenencia a la Iglesia, a los ojos de Dios que contempla no sólo una fase, sino la totalidad de la vida, realizan el sumo grado de pertenencia a ella.

En tal contexto San Agustín usa la expresión muchas veces mal entendida, de que muchos que parecen estar fuera, están dentro y muchos, que parecen estar dentro, están fuera *(De baptismo*, 5, 27, 38; cfr. 4, 3, 4; *in Ps.* 106, en 14; *Trat. in Jo.* 45, 12; *De correptione et gratia* 9, 20 y sig.). Con ello quiere decir que algunos predestinados no están todavía en la Iglesia, pero entrarán en ella y que, viceversa, algunos no-predestinados viven de momento en ella, tal vez incluso en el segundo estrato.

Estos tres grados de intensidad en la incorporación a la Iglesia forman una totalidad viviente de estratos recíprocamente implicados. San Agustín no defiende dos o tres conceptos distintos de Iglesia, sino uno solo, que está triplemente graduado. La incorporación propia es realizada en el segundo o tercer grado, respectivamente; quienes realizan el segundo o tercer grado constituyen la Iglesia «en sentido propio *(vere, proprie)*». No constituyen una Iglesia invisible, sino que son la Iglesia visible e invisible a la vez. Sin la pertenencia a la esfera externa de la Iglesia no hay pertenencia a la esfera invisible, es decir, propia de ella. Como los santos constituyen la Iglesia en sentido propio, no se puede decir en sentido estricto que la Iglesia consta de santos y pecadores. En sentido propio consta sólo de santos, pero los santos están mezclados con los pecadores, mientras dure la historia. Los pecadores están separados por sus malas inclinaciones de la Iglesia «en sentido propio».

Este estado de la Iglesia no durará siempre. Sólo durará mientras la Iglesia esté peregrinando. Cuando haya terminado su figura terrestre, quienes pertenezcan a ella sólo exteriormente, pero estén separados de ella espiritualmente, serán separados de ella también exteriormente. Hay, pues, dos modos de existencia, dos épocas y dos vidas de la Iglesia una *(Contra Faustum* 22, 52). En vistas a ese futuro pueden soportar los miembros de la *ecclesia sancta* la mezcla con los pecadores *(Sermo* 47, 6; *Explicación de la primera Epístola de San Juan* 1, 12; *In Ps.* 36, en. 1, 11).

b) San Agustín, en la polémica con el espiritualismo de los donatistas, que es un modelo del espiritualismo de Wicleff, Hus, Lutero y Calvino, salva así, por una parte, la unidad del concepto de Iglesia, pero, por otra parte, al distinguir el estrato interno del externo en la Iglesia una, mantiene la importancia y significación tanto de lo visible, es decir, institucional, significativo y sacramental, como de lo pneumático, es decir, del encuentro personal con Cristo. Para ello se sirvió, sin duda, de la ontología platónica, pero los

resultados logrados por él son independientes de la filosofía platónica. Logran incluso más importancia, prescindiendo de tal filosofía. Pues lo que San Agustín, debido a su modo platónico de pensar, pudo llamar existencia aparente, puede ser reconocido como existencia real al poner entre paréntesis la filosofía platónica, como una existencia que no alcanza, sin embargo, su meta. Lo visible e institucional gana así más importancia, que la que San Agustín pudo atribuirle. Aparece, sin embargo, a la vez como auténtica figura expresiva y medio del invisible encuentro con Cristo. Si no llega a ese encuentro, lo visible no pierde ciertamente nada de su realidad ontológica, pero no logra su salvadora perfección de sentido. Esta reflexión viene a parar en definitiva a la distinción de incorporación «constitucional» y «activa»; la incorporación activa es considerada aquí como incorporación activa que ocurre en la esfera interna.

En vistas a la incorporación activa se manifiesta la decisiva función que tienen las tres virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad para la incorporación plena y viva que incide en todos los estratos de la realidad eclesial. San Agustín, lo mismo que Santo Tomás de Aquino, da amplias explicaciones sobre ello. En la fe el hombre se incorpora a Cristo para abandonarse a El y vivir en El. La fe crea y mantiene la existencia, que San Pablo llama vida en Cristo (§ 182). Dentro de la historia la comunidad con Cristo está caracterizada y gravada por el ocultamiento del Señor resucitado. Se revela más como una comunidad con el Cristo que sube al Gólgota por el camino de la cruz, con el Cristo cargado con la cruz y moribundo en ella, que como comunidad con Cristo glorificado y en posesión de la gloria celestial. Sin embargo, el creyente espera confiado y anhelante la hora en que su comunidad con Cristo se cumpla en comunidad con Cristo glorificado. Y así de la fe crece la esperanza. La unión con el Señor se revela dentro de la historia en la realización de la caridad, que se dirige tanto a Dios-Padre como a los hermanos y hermanas unidos en Cristo. La caridad encendida por el Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia, es el acto central de los miembros vivos de la Iglesia. Todas las actividades de los miembros vivos de la Iglesia son su figura expresiva. Ella misma, por su parte, es la respuesta al amor de Dios. Todo *amare* es *redamare*. Para ver esto claramente hay que distinguir entre el poder amoroso objetivo obrado por el Espíritu Santo o la gracia en la Iglesia, respectivamente, y la apropiación subjetiva de ese poder amoroso en la respuesta amorosa a Dios, que por su parte implica

el amor a los hermanos y hermanas. La caridad se realiza también en el cumplimiento de los preceptos de Cristo. Siempre vale aquello de que quien mantiene mis mandamientos y los cumple, ese es quien me ama (*Jo.* 4, 5). Los mandamientos dan al amor la dirección recta y precisa. Le dan su figura, para que no fluya caóticamente. Para el corazón humano, siempre amenazado por el egoísmo, son impulsos y estímulos nuevos para realizar el amor. V. § 170, XIII, 2; § 217.

Para la realización de la caridad, es decir, para la plena y viva pertenencia a la Iglesia tiene especial función la celebración de la eucaristía. Según Santo Tomás de Aquino, el sacrificio eucarístico es la fuente de la que la caridad recibe continuamente fuerza y fuego. Santo Tomás piensa, como vimos ya, causalmente. Según esta concepción el sacrificio eucarístico tiene cierta autonomía frente a la Iglesia, aunque es el sacrificio en Cruz de Cristo ofrecido por la Iglesia misma. San Agustín con toda la teología patrística enseña una relación más estrecha entre el sacrificio eucarístico y la Iglesia. La eucaristía, según él, no es únicamente el sacrificio de la Cruz actualizado, al que la Iglesia añade su propia disposición sacrificial; sino que es, más bien, como ya hemos visto, el sacrificio actualizado o el amor de Cristo cumplido en la muerte de Cruz, en el que actúa el amor de la Iglesia misma. Su amor constituye en cierto modo un elemento de aquella figura amorosa que se constituyó en el Gólgota y es actualizada en la eucaristía. El amor de la Iglesia, realizado en la eucaristía se representa y realiza en el amor del cristiano a los hermanos y hermanas, a los pobres, oprimidos, desvalidos y enfermos, a los necesitados de cualquier tipo (cfr. § 169 a, c. III, 2 b).

Fe, esperanza y caridad son, pues, las tres fuerzas fundamentales, sobre las que está edificada la verdadera Iglesia del Espíritu, es decir, sobre las que está edificada en su estrato interno la Iglesia una de Jesucristo. Dice San Agustín en la *Explicación del salmo* 37, 6: «Estamos en su amor, cuando nuestra fe es recta y sincera, nuestra esperanza confiada y nuestra caridad ardiente.» Ninguna de estas fuerzas puede faltar, so pena de que la incorporación viva a la Iglesia padezca. Quien no viva de estas tres fuerzas pertenece a la Iglesia de modo semejante a como los creyentes viejotestamentarios, podían pertenecer al Pueblo de Dios: externa y carnalmente, pero no interna y espiritualmente. En la obra *Contra duas epistolas Pelagiani* (3, 4, 11) dice San Agustín: «Estos (los que no cultivan la tríada de la fe, caridad y esperanza) pertenecen al Antiguo Testamento, que da a luz en servidumbre, porque el miedo carnal y la concupiscen-

cia los hace esclavos y no los hacen libres la fe, esperanza y caridad evangélicas. Pero quienes están puestos bajo la gracia, que el Espíritu Santo vivifica, lo hacen por la fe, que es activa por la caridad, esperando los bienes no carnales sino espirituales, no terrenos sino celestes, no temporales sino eternos, creyendo sobre todo en el Mediador por quien según su convencimiento, también el Espíritu les dará la gracia.» V. Fr. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (1933) 168-195; 233-256; Y. Congar. *Esquisses du Mystère de l'Église,* 1953, 2.ª ed., 97-106, en: «Unam Sanctam» 8; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954), 127-149.

B. Santo Tomás de Aquino usa como punto de partida para explicar la pertenencia a la Iglesia la doctrina escriturística sobre Cristo-Cabeza de la Iglesia. Su concepción se expresa en el texto siguiente (S. Th. III, q. 8, a. 3): «Entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia hay esta diferencia: al cuerpo natural pertenecen todos los miembros simultáneamente, al místico no. Y esto vale de la Iglesia en cuanto realidad natural y sobrenatural. En cuanto realidad natural está constituída por los hombres de todos los tiempos que caminen por esta tierra desde el principio hasta el fin del mundo. Vista como ser sobrenatural, en cada tiempo se encuentran en ella quienes todavía no han sido despertados por la gracia, pero son animados después por ella, mientras que otros ya la poseen. Con ello se puede considerar como miembros del Cuerpo místico no sólo a aquellos que pertenecen a él de hecho, sino también a aquellos que son miembros suyos sólo posiblemente. De estos algunos nunca se incorporarán verdaderamente al Cuerpo, pero otros se convertirán a su tiempo en sus miembros vivos en una triple ascensión: por la fe, por la caridad aquí en la tierra, y por el goce de la patria. Cristo es, por tanto, Cabeza de todos los hombres sin ninguna limitación y para todos los tiempos, pero en distinto grado. Original y principalmente es Cabeza de aquellos que están unidos a El por la bienaventurada visión de Dios; en segundo lugar, de aquellos que están actualmente unidos a El por el amor; en tercer lugar de aquellos que están actualmente unidos a El por la fe; en cuarto lugar, de aquellos que están posiblemente unidos a El, con una posibilidad que todavía no es actualidad, pero que lo será, sin embargo, conforme a la predestinación divina; en quinto lugar, es también Cabeza de aquellos que están unidos a El con una posi-

bilidad que nunca será actualidad. Son todos los que caminan por esta tierra, pero que no están predestinados al cielo. Y tan pronto como se aparten de este mundo, dejarán de ser miembros de Cristo, pues entonces perderán toda posibilidad de hacerse uno con Cristo.» En este texto la pertenencia a la Iglesia visible pasa a segundo término. Se desplaza hacia la relación del hombre con Cristo. Tal paso es posible para el Aquinate, porque en la imagen paulina de la Iglesia-Cuerpo de Cristo encuentra atestiguada la interna comunidad de gracia con Cristo más que la Iglesia visible (por más que también enseñe la visibilidad). Tanto Tomás entiende el problema de la incorporación a la Iglesia como problema de salvación con más inmediatez aún que la teología moderna. V. también S. Th. II, 2, q. 1, a. 9 ad 3um; III, q. 69, a. 5; *Comentario a las Sentencias*, III, d. 25, q. 1, a. 2 ad 4um.

4. *Consecuencias de la recta comprensión de la incorporación a la Iglesia*

a) Sólo quienes son miembros de la Iglesia con plena realidad, es decir, quienes cumplen las tres condiciones enumeradas por Pío XII, son aptos en sentido pleno, para hacer la celebración central de la comunidad de la Iglesia, a saber, la eucaristía. Como veremos en el tratado de los sacramentos, la eucaristía es la celebración de todo el pueblo cristiano. Los bautizados que han recibido el sacramento del orden tienen que cumplir además una tarea especial, que sólo a ellos les compete. Sólo los ordenados puedan consagrar. Pero en unión con ellos y asociados a su acción toda la comunidad autorizada y obligada por el bautismo tiene que celebrar la eucaristía. Quienes, con culpa o sin ella, tienen algún impedimento en *su incorporación activa a la Iglesia no son plenamente aptos para* participar en esta celebración central de la Iglesia. No les está permitido, en especial, realizar el acto en que se cumple la participación de la celebración eucarística: el acto de la comunión. La Iglesia lo ha determinado al disponer que a los bautizados no-católicos no se les puede dar la comunión. Esto no es expresión de un capricho de la Iglesia o de su intolerancia, sino de la fe viva con que la Iglesia tiene conciencia de ser un pueblo en Cristo, al que Cristo mismo ha regalado la celebración del misterio de su Pasión como centro vital propio de ese pueblo. La Iglesia toma tan en serio este regalo,

que sólo admite a su celebración a quienes pertenecen totalmente a ella. Cada uno es libre de realizar esa plena pertenencia por propia decisión sobre el fundamento ontológico del bautismo, y de adquirir así la aptitud para participar en la celebración central de la Iglesia. Sobre esto publicará pronto una voluminosa obra Jos. May. Cfr. también vol. VI, § 254.

b) Si la pertenencia constitucional a la Iglesia se basa en el bautismo y el bautismo no puede ser de ningún modo invalidado, jamás se puede perder la pertenencia constitucional a la Iglesia. Según esto tampoco es anulada por la salida de la Iglesia. La excomunión no tiene, por tanto, el efecto de que aquel a quien se inflige ya no tenga ninguna ordenación a la Iglesia; sino que sigue estando caracterizado y sellado por el carácter bautismal por todo el tiempo y toda la eternidad y, según ello, por todo el tiempo y toda la eternidad seguirá estando ordenado y perteneciendo a la Iglesia. Pero la excomunión tiene el efecto más funesto para la salvación. Por lo demás tiene también efectos en la esfera civil, por ejemplo, respecto al pago de tributos a la Iglesia y respecto a la educación de los hijos.

5. *¿Tienen carácter de Iglesia los grupos cristianos no católicos?*

La cuestión de si los grupos (confesiones) eclesiológicos no católicos—por ejemplo, los luteranos o calvinistas—pertenecen en cuanto tales a la Iglesia, representa un problema especial. ¿Son ellos mismos Iglesias o son únicamente grupos sociales de individuos que creen en particular y cada uno de por sí, y que por su parte son miembros de la Iglesia, si no en sentido pleno, sí en cierto sentido?

En ningún caso se puede creer que las confesiones no-católicas son como ramas del único árbol que Cristo plantó. Cuando a mitad del siglo pasado fué inventada por los teólogos anglicanos la llamada «teoría de las ramas», según la cual la Iglesia romano-católica, la griega ortodoxa y la anglicana representaban tres comunidades cristianas que, juntas, constituían la totalidad de la Iglesia, fué decididamente rechazada por un decreto del Santo Oficio del 16 de septiembre de 1864 (D. 1685; NR. 354). Frente a la tesis de la equiparación de tres llamadas grandes comunidades cristianas, el Santo Oficio declaró, que Cristo fundó una sola Iglesia, que tal Iglesia pervive en la romano-católica y que esta última tiene todos los caracteres que Cristo regaló a su Iglesia. Cfr. también D. 2199. No hay,

pues, varias Iglesias de Cristo, sino una sola. La consecuencia es, que los grupos cristianos fuera de la Iglesia romano-católica no tienen carácter de Iglesia.

Pero sigue en pie la cuestión de si las comunidades eclesiales no católicas no pertenecerán de algún modo a la única Iglesia romano-católica, de si no participarán en la única Iglesia romano-católica de modo análogo a como participan los individuos bautizados no-católicos. J. Gribomont, O. S. B. *(Du sacrement de l'Église et des ses réalisations imparfaites*, en: «Irénikon» 22 (1949), 362; v. también G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (Lovaina, 1955), y Th. Sartory, O. S. B., *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Ekklesiologie* (Innsbruck, 1955), 188-194) cree poder contestar afirmativamente a nuestra pregunta. Habla de una unión visible, pero imperfecta, de los grupos cristianos no-católicos con la Iglesia. Para fundamentarlo aduce que tienen auténticos *vestigia ecclesiae*, por ejemplo, el bautismo y la Escritura, así como otros sacramentos. La Iglesia greco-ortodoxa puede incluso celebrar válidamente la eucaristía y consagrar sacerdotes y obispos. Los sacramentos, según la doctrina católica, desarrollan su eficacia en los grupos heréticos, si son administrados correctamente. Y este es el caso.

Sin embargo, contra esta opinión habla el hecho de que las comunidades cristianas no católicas están determinadas por su oposición a la Iglesia una de Cristo. Sin ella perderían el sentido de su existencia. Es difícil de entender que a pesar de esa su característica por la que se constituyen en grupos especiales, puedan pertenecer a la Iglesia una de Cristo. Habría que entenderlas como formaciones comunitarias o unidades espirituales y sociales que están ordenadas a la Iglesia de Cristo porque poseen los sacramentos de Cristo y la Sagrada Escritura y en la medida en que los poseen. Esta ordenación, naturalmente, no debe ser entendida únicamente como ordenación al estrato invisible de la Iglesia romano-católica, sino como ordenación a la totalidad de la Iglesia una de Jesucristo. Y así sólo de los individuos que pertenecen a grupos cristianos no católicos se puede decir que son, en cierto sentido, imperfecto y análogo, miembros de la verdadera Iglesia de Cristo. Por lo demás reciben esta incorporación por los signos salvíficos que existen todavía en los grupos no católicos, por la predicación de la palabra y por la administración de sacramentos. Tales signos salvadores deben ser entendidos como restos de salvación que siguen existiendo después

de la separación de la verdadera Iglesia de Cristo. También ellos tienen rango y valor. Pero no está en ellos presente la plenitud de la salvación causada por Jesucristo. Los elementos parciales de estos signos de salvación restantes no tienen, por tanto, lugar apropiado en la totalidad. Es una situación anómala que no puede ser explicada ni totalmente representada con las imágenes y conceptos ofrecidos por la Revelación y atenidos a las normas.

IV. Cambios de figura de la Iglesia

Con la visibilidad de la Iglesia está dado su cambio de figura. Ocurre en el estrato más de primer plano, formado por los hombres creyentes. También en esto es la Iglesia un paralelo de Cristo. Según los testimonios de la Escritura, Cristo estuvo sometido en su naturaleza humana a las leyes del crecimiento y maduración *(Lc.* 5, 22). De modo semejante y desemejante a como ocurre en Cristo, en la Iglesia lo divino está ligado a las formas de lo humano, a la palabra humana (Escritura, predicación eclesiástica), a los gestos y signos humanos (sacramentos) y a las formas sociales y jurídicas (organismo, organización).

a) Participa, por tanto, de la temporalidad e historicidad características e inseparables de la vida humana. Del mismo modo que el ser humano jamás se realiza en su pura esencia corpóreo-espiritual, sino siempre en su caracterización individual, tampoco la Iglesia se realiza nunca en su pura esencialidad divino-humana, sino siempre en un modo determinado e histórico de manifestación. Se pueden distinguir—y es necesario hacerlo—su esencia y su existencia, pero no se puede, ni está permitido, separar una de otra. La Iglesia posee su esencia sólo como esta realidad concretamente existente. «La disputa interminable sobre la Iglesia pierde de la vista, en su celo bien o mal justificado, unas veces su ser-esencia, jamás corrompido o devorado por la historia, y otras veces su tener-historia que nunca o raras veces hace justicia a su ser-esencia. Unos piensan en la gloria fácilmente encomiable de la Iglesia ideal, en la que tal vez se les imagine la disputa de Rafael o el cuadro de todos los santos de Durero, y otros piensan en la Roma eclesiástica del siglo X, en la guerra de los Albigenses o en el gobierno curial bajo el reprobado papa Borgia y sus hijos. Hay libros sobre la belleza de la Iglesia católica que hacen resonar en arpas angélicas el eterno acorde de

la Iglesia divinamente querida, y otros en que el diablo entabla su escandaloso proceso contra la Iglesia humanamente realizada, es decir, no-realizada. Ambos pueden decir la verdad: unos la verdad esencial y otros la verdad de la historia; pero el sentido pleno y varonil de la realidad, que hay justamente en el concepto de lo católico exige dar cuenta del haber y deber, de la elevada esencia y de la temporal mezcolanza en el polvo y bajeza» (J. Bernhart, *Göttliches und Menschliches in der Kirche*, en: Kleineidam, *Die Kirche in der Zeitenwende*, 242 y sg.). Lo mismo que los hombres que soportan y constituyen la Iglesia, la Iglesia sólo puede existir del modo en que la caracterizan el aquí y el ahora con sus fuerzas estimulantes y entorpecedoras, aseguradoras y amenazantes, expansivas y depresivas. Es representada, respectivamente, por los hombres temporales y debe hacer partícipes a los temporales hombres de la gloria de Cristo. En ella deben encontrar todos los hombres de todos los tiempos el amor de Dios hecho visible. A través de los siglos y milenios entre la ascensión y la vuelta del Señor ella es el lugar en que debe ser realizada la salvación, es instrumento con que Cristo se apodera de los hombres y los introduce en su vida de gloria.

Se puede indicar la fecha e incluso la hora de su nacimiento. Fué en la hora tercia a los cincuenta días de ascender Cristo al cielo. Cuando el Espíritu Santo configuró la vida de Cristo en los 120 reunidos en el cenáculo de Jerusalén, quedó perfecta la figura esencial de la Iglesia. Inmediatamente apareció en público y empezó a cumplir el encargo del Señor: «Id y predicad a todos los pueblos y bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñadles a cumplir todo lo que os he mandado» (*Mt.* 28, 19). La Iglesia ha seguido siendo siempre lo que era entonces y seguirá siéndolo hasta el fin de los tiempos. Lo que es hoy lo era entonces. Por largo e imprevisible que sea su camino en el futuro, nunca habrá para ella un cambio esencial, ni un desarrollo o evolución que mude su esencia. Desde la hora de tercia de aquel día fué y sigue siendo el Cuerpo de Cristo, posee los rasgos fundamentales de su constitución, sus sacramentos, la verdad revelada. Nada de todo eso tiene que agradecer a tiempos o culturas posteriores, ni a la ley judía, ni a la piedad helenística de misterios, ni a la política romana, ni a la filosofía griega, ni al poder romano. Mucho de lo que hay en ella existía ya antes y más allá de sus fronteras: el agua bendita, el pan santificado, el vino santo, el santo óleo. ¿Por qué la humanidad no había de simbolizar su anhelo de Dios, de salvación y santificación

en los signos y cosas de la vida diaria, tan importantes para la vida terrena? En ellos experimenta el hombre realmente el amor y providencia de Dios; en su falta vive la ira y justicia divinas. No es, pues, raro que los hombres unan muchas veces sus esperanzas en Dios a tales signos visibles. Cristo respondió al anhelo del hombre de poseer una garantía visible y un portador de su salvación. Asumió las cosas de la vida diaria en su propia existencia, de forma que ahora son mediadoras reales e instrumentos de la salvación. Nada de ello ha penetrado desde el helenismo en la Iglesia como un cuerpo extraño. Quien come el pan bendecido por El y bebe el vino por El consagrado, come y bebe la vida divina. Cuando la Iglesia tropezó con el helenismo ya tenía su esencia. Cierto que en su rostro se han dibujado todos los pueblos y hombres, todos los tiempos y lugares, lo mismo que en el rostro humano se esculpen los destinos dolientes y felices. Por ello no se ha transformado su esencia más íntima. Pero sus rasgos fundamentales, existentes desde el principio, unas veces se han destacado con más claridad y otras se han ocultado o deformado, lo mismo que la forma primera de un rostro humano se destaca unas veces y otras se reforma bajo la fuerza configuradora de la vida. Por importante que pueda ser un paso dado en la larga y diversa vida de un mortal, nunca será equiparable al que da el día de su nacimiento, cuando entre dolores abandona el ambiente íntimo en que hasta entonces había estado y se confía a una naturaleza de la que no sabe todavía, si le tratará maternalmente. Pasa mucho tiempo después, hasta que el niño deja de refugiarse en su madre con los brazos abiertos, como si quisiera volver a las primeras condiciones de existencia, y huir de un mundo que le da angustia, hasta que llega el tiempo en que se divierte en el mundo (Sertinllanges, *Das Wunder der Kirche*, 1937, 91).

Para la Iglesia nacida el día de Pentecostés llegó muy pronto ese día. Cuando fué rechazada y repudiada por los judíos tuvo que confiarse al mundo. Su íntima diferencia de la sinanoga se expresa con clara decisión en el Concilio de los Apóstoles. Se separó también externamente de ella al salir de Jerusalén y empezar la peregrinación, que no interrumpirá jamás hasta que el Señor mismo vuelva para llevar a su Esposa a la casa de su Padre *(Jo.* 14, 2). Su camino pasó primero por Asia Menor y Grecia. Pronto llegó a Roma para peregrinar después por tierras norteafricanas, galas, germánicas e inglesas. Continuó su peregrinación hacia el Extremo Oriente y cuando llegó el tiempo, no dudó ir a través del océano hasta los pueblos

recién descubiertos. Por estos largos caminos experimentó y seguirá experimentando diversos cambios. Un cristiano del siglo primero tendría que detenerse a observar atentamente antes de reconocer en la Iglesia actual los rasgos de la Iglesia amada por él vivida. A pesar de todo son los mismos rasgos esenciales. La esencia divino-humana de la Iglesia permanece invariable. Pero los hombres que la tienen, o mejor, que la constituyen son siempre distintos. Los hombres del siglo primero tienen distinto modo de sentir, de querer, de pensar y de hablar que los hombres del siglo XII del ámbito germánico. La Iglesia parecerá distinta apoyada en los hombres del siglo primero, en los hombres del siglo XII, en los del siglo XX o en los de la era atómica. Siempre es configurada la vida de Cristo en el «nosotros» de los cristianos, pero del modo correspondiente a las respectivas características de los miembros de la Iglesia. Siempre es predicado el mensaje del Padre, del pecado, de la salvación, del amor. Pero este mensaje produce en los oyentes distintas vibraciones del corazón.

Las características de los hombres, que constituyen la Iglesia, obran tan profundamente en ella, que cada vez se destaca un aspecto de ella. La Iglesia es la plenitud. No puede manifestarse todo a la vez en ella. En ella están el amor y la verdad, el orden y el espíritu, el poder y la justicia, la obediencia y la autonomía, la ley y la libertad, la doctrina y la vida. Todo existe a la vez. Pero unas veces se hará más visible una cosa y otras veces otra. Depende de los hombres y de los tiempos que representan a la Iglesia, qué es lo que se destaca con más claridad. Y así la Iglesia unas veces destacará el orden y el dogma, otras como en el mundo germánico, destacará la libertad y la intimidad de Dios, otras, como en el mundo griego, la doctrina y la verdad, sin olvidar nunca el todo.

Los hombres que entran en la Iglesia siempre llevan algo consigo: *los griegos, su filosofía y su sentido de la belleza; los romanos,* su sentido de la forma y de la ley, de lo práctico y útil; los germanos, su desasosiego e intimidad de Dios. Y así con los hombres entra en la Iglesia un trozo de cultura, un trozo de mundo después de otro. Los hombres son bautizados junto con su pensar y querer, sus sentimientos y sensaciones. El bautismo significa el fin de la existencia mundana y autónoma y el principio de la existencia en Cristo (cfr. el *Tratado de la gracia).* Así son fundamental y radicalmente superados el pensar y querer autónomos; se echa el germen del pensar y querer cristiformes. Esto quiere decir que el griego

somete a Cristo y pone a su servicio su filosofía y el romano su poder y el germano su anhelo de Dios. La filosofía de los griegos puede así servir para explicar y aclarar a los hombres acostumbrados al pensar conceptual las imágenes y parábolas con que Cristo habló. El sentido práctico de los romanos puede servir para ordenarlo todo en la Iglesia conforme al derecho y a la ley y crear una enérgica estructura de disciplina. El anhelo de Dios de los germanos puede servir para elevar al plano de la vida y de la vivencia la misteriosa unidad entre Cristo y los cristianos. La religiosidad del Este puede enriquecer la realización de los sacramentos con muchos ritos y formas. Encontramos, pues, en la Iglesia las características de todos los pueblos y hombres. Ha atraído a sí todo lo que tenía algún valor y ha impreso en ello el signo de la Cruz.

Se puede hablar, por tanto, de un cambio de figura en la Iglesia en tanto que la Iglesia acoge en sí a través de los tiempos a hombres muy diversos y es acuñada por su estilo humano. Pero ese cambio está también condicionado por el progresivo alejamiento de Cristo a través de la historia. Los primeros tiempos estaban llenos del fuego del amor a Cristo. Pero la animación primera se apagó. La ley empezó a exigir aquello, a que antes arrastraba el amor. Siempre existió la ley, pero apenas era conocida ni destacada. Cuando desapareció la evidencia del amor, tuvo que ser mandado lo que antes hacía el amor. Cuando más tarde el cristianismo penetró en el mundo romano el sentido del orden de los romanos se unió a las necesidades de la comunidad que tendía a la formación y a la ley. El amor no se empequeñeció, pero, visto en conjunto, se hizo sin duda más sobrio.

A grandes rasgos puede esbozarse el cambio de figura de la Iglesia, que afecta sólo a la variación de su visibilidad, pero no a la visibilidad misma, de la manera siguiente: en los primeros tiempos los miembros de la Iglesia se entendieron a sí mismos como comunidad de los hijos de Dios, herederos del reino de Dios en Cristo y hermanos entre sí, que constituían una comunidad de sacrificio y en Cristo cuya ley de vida eran la fe y la caridad. También había organización, y había pecados y disputas. Pero esto estaba en segundo término. «Con la entrada de los Césares en la Iglesia y la entrada de los obispos en los palacios imperiales, por una parte, y con la progresiva impotencia de los portadores del oficio político en el imperio romano, por otra, se destacó cada vez más en la Iglesia la fuerza de gobernar y cuidar al pueblo, incluso en las cosas puramente temporales. Los obispos de Roma demostraron repetidamente ser los únicos protectores verdaderamente fuertes del orden, y los salvadores en las tormentas ocurridas entre el siglo V y el VII. Sin León I, y sobre todo sin Gregorio I, Roma habría caído en el

caos, o mejor dicho, ambos significaron una duradera victoria sobre el creciente caos» (P. Lippert, *Die Kirche Cristi* (1931) 35). En esta época se despertó por vez primera en la Iglesia la conciencia viva de que el mundo y sus órdenes debían ser configurados según Cristo. La configuración del mundo según la ley de Cristo asumió a fines de la Edad Antigua y durante la Edad Media muchas formas. «Cuando el imperio romano bajó al sepulcro en Occidente, en una decadencia inaudita e indecible de todo orden y constitución terrenos, de la imagen de una caída universal se levantó la Iglesia como único poder sobreviviente e indestructible. Ella seguía estando sobre las siete colinas, estaba allí visible sobre todos los montes como una ciudad construída sobre roca, como compendio del orden y refugio frente a la crueldad y devastación» (Ib. 36). La actividad configuradora de la Iglesia llegó a su punto culminante en la Edad Media. Al disolverse los órdenes y vínculos medievales se fué sustrayendo a la Iglesia una esfera de la cultura tras otra. La configuración inmediata del mundo le fué quitada de las manos progresivamente. En lugar de eso la Iglesia se hace consciente con más viveza de su misterio más íntimo. Frente a las inclinaciones a la disolución del espíritu y del corazón, incipientes ya en el siglo XIII, se presenta con conciencia de su divina autoridad y, sobre todo, como maestra y legisladora. En este período empezó a hacerse más agudamente consciente que antes la diferencia, siempre existente, de Iglesia docente y discente. En la modernidad es sobre todo el oficio pastoral lo que es vivo y vivido en la Iglesia. Mientras que el cristiano antiguo y medieval era más claramente consciente de que él mismo era Iglesia y ayudaba a constituir la Iglesia, el católico de la modernidad, en general, se siente sobre todo (cierto que no exclusivamente) como subordinado. Cuando en esta época la Iglesia es llamada madre de los creyentes, la expresión tiene sonido distinto al de la antigüedad. Se piensa menos en la generación de la vida sobrenatural, que en la autoridad templada y suavizada por la espiritualidad e indulgencia. «En el peligro general de escisión y desorganización la Iglesia empezó a reunir sus fuerzas con extrema energía. El papado había trabajado continuamente ya en la época de las persecuciones romanas, cuando cada comunidad estaba confiada todavía casi totalmente a sí misma y a su obispo, por incluir a la totalidad de las comunidades cristianas en su cuidado activo y omniabarcador. «Pues Nos tenemos que tener más celo por la religión cristiana que ningún otro; Nos soportamos las cargas de todos los cargados», escribe el papa Siricio el año 385. Todos estos esfuerzos no habían cejado, por supuesto, en la época de las formulaciones altisonantes de la plenitud del poder papal. Gregorio VII dió un gran paso en este proceso de centralización y bajo Inocencio III la obra pareció consumada en el horizonte de la Edad Media. Pero ahora, en las tormentas de la nueva edad, todo peligró de nuevo y el fortalecimiento del poder central no apareció sólo como exigencia política y teórica de los papas, sino justamente como una necesidad vital de la Iglesia. No sólo la unión de los obispos con Roma, sino también la centralización de los poderes subordinados y de sus portadores fué fortalecida en un grado, que hasta entonces hubiera sido tenido por imposible» (Lippert, *o. c.*, 45 y sig.). Actualmente la Iglesia aparece de nuevo principalmente como la comunidad de los creyentes que están con Cristo ante la presencia del Padre, sin que desaparezca de la vista su autoridad encarnada en el oficio doctrinal y pastoral. V. A. Mayer Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der*

Geschichte, en: «Theologie und Glaube» 33 (1941), 22-34; íd., *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, en: «Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O. S. B.», edit. por Anton Mayer, Joh. Quasten y Burkhard Neunheuser, O. S. B.

El cambio de figura de la Iglesia, ocurrido a lo largo de la historia y que seguirá ocurriendo, significa, según una ley histórica ineludible, ganancia y pérdida o peligro, lo último transitoriamente al menos. La ganancia consiste en que la plenitud de lo que es la Iglesia aparece y se manifiesta cada vez con más claridad y visibilidad en sus elementos individuales. Los peligros de este cambio de figura están en que, al ser acentuados los rasgos particulares, pueden ser encubiertos otros.

K. Adam describe las pérdidas y ganancias de la manera siguiente: «Como el hombre no está libre en el espacio, sino que recibe siempre y necesariamente una influencia de su ambiente, el espacio histórico puede colorear característicamente la manifestación de la Iglesia mediante la particularidad de las intuiciones, tradiciones, costumbres y usos en él localizados. Por el hecho de que el Cristo místico procede de rama judía, tanto la predicación de los apóstoles como el primitivo culto cristiano y la primitiva constitución cristiana reciben un específico colorido judío. Las particularidades de la mentalidad judía, su estar pegada a la ley y a las obras de la ley no influyó únicamente en las comunidades misionales de San Pablo, sino que continuó soterrañamente influyendo y hasta hoy día hace peligrar en los piadosos no instruídos la pureza y características del evangelio cristiano de la salvación por la gracia, de la libertad de los hijos de Dios. Cuando más tarde el Cristianismo hundió sus raíces en el mundo greco-helenístico, la Iglesia tomó de la filosofía griega el nuevo ropaje lingüístico y su culto se asemejó en no pocas partes al culto de misterios, para poder hablar inmediatamente al alma occidental. Y así el Cristianismo apareció con ropaje occidental, cuando empezó su camino a través de los siglos. Era una forma necesaria, pero por otra parte era una forma que correspondía a las circunstancias especiales del nuevo campo de misión, sin agotar la catolicidad de su esencia, y que pudo poner en peligro y estrechar de momento su eficacia, porque el Evangelio fué trasmitido desde Occidente a Oriente, a los pueblos de ultramar. A ello se añade que con el nuevo ropaje lingüístico penetró en la Iglesia y en los círculos cristianos el modo greco-helenístico de pensar y con él la alegría griega por la especulación exagerada y la estéril mística conceptual, y también el dualismo helenístico con su escisión de espíritu y cuerpo y con su depreciación de lo corporal, que recordaba al gnosticismo. Cuanto más se extendía la Iglesia por el *orbis terrarum*, tanto más se hicieron sentir las influencias del mundo romano y germánico. Por su mentalidad arraigada en la autoridad, derecho y tradición y por su gran historia, Roma había sido autorizada y llamada en primera línea por la Providencia para configurar y hacer reconocer universalmente no sólo el

orden jurídico-eclesiástico germinalmente instituído por Cristo, sino especialmente el primado de jurisdicción de la *cathedra Petri*. Era natural que la atmósfera política que rodeaba desde siempre a la *urbs*, en el momento en que la autoridad del emperador romano occidental y oriental se quebraba ante los ataques de la raza germánica, se mezclara íntimamente con la sobresaliente autoridad religiosa de la *ecclesia principalis* y que el primado papal de jurisdicción se impusiera cada vez más mediante el poder político y exigiera desde Gregorio VII una *potestas directa* y desde San Roberto Belarmino al menos una *potestas indirecta*, incluso sobre los poderes mundanos. Por indudable que sea el hecho de que esta plenitud de poder era hasta la alta Edad Media la forma más eficaz y oportuna en que la Iglesia podía asegurar lo más propio de ella, sus tareas espirituales, la conservación de su libertad frente a los principios y la defensa de su autoridad frente a la conciencia moral cristiana, no es menos cierto, por otra parte, que las formas especiales de esa plenitud de poder no fluyeron de la esencia del Evangelio, sino que estaban condicionadas por el ambiente; y en ese condicionamiento por el ambiente implicaban la posibilidad y el peligro de hacer de la Iglesia un reino de este mundo y de llevar a los países en vez de la bendición de la salvación, lucha e intranquilidad. De tipo completamente distinto son las influencias que la Iglesia recibió del mundo germánico (en sentido etnológico, no político). La subjetividad rica en vivencias del alma germánica, su ímpetu faústico, su abertura a la profundidad de los problemas y a las paradojas, empujaría siempre hacia el aflojamiento de los rígidos sistemas de conocimientos y valores y sacudiría siempre la estructura fija de los órdenes eclesiásticos. El pueblo germánico será siempre el hogar propio de desasosiego, que empuja desde lo viejo a lo nuevo y se pone en guardia contra la petrificación y anquilosamiento de las formas recibidas. Por creador que sea ese desasosiego mientras pone en marcha y activa las fuerzas organizadoras del Cuerpo de Cristo, obra destructoramente en la existencia de la Iglesia, cuando no se pone al servicio de tales fuerzas o de la unidad del Cuerpo de Cristo, sino que se autonomiza. Con ello destruye el vínculo de la fe y caridad que mantiene unida a la Iglesia. Es propio del espíritu germánico, que ese desasosiego no se quede en la superficie, sino que cale profundo e incida en la totalidad. Por eso influye tan catastróficamente en la reforma de Lutero. Todavía lleva la vestidura de esclava de la Iglesia una desgarradura y nadie sabe si se cerrará o se aumentará» *(Vom Aegernis zum sieghaften Glauben*, en: «Die eine Kirche», edit. por Er. Kleineidam-O. Kuss, 1939, 46-48).

El peligro está, por tanto, en que los hombres que soportan la Iglesia no se ajusten a la totalidad que abarca a todos los individuos, sino que realicen terca e independientemente su carácter especial y sus particulares deseos y rompan por ello la unidad ocultando, en vez de representar, la verdadera esencia de la Iglesia. Esto puede manifestarse en que destaquen y concedan validez únicamente a un rasgo esencial de la Iglesia que está ordenado de modo especial a su esencia propia, uno, por ejemplo, el orden; otro, la unión mística con Dios; éste, la doctrina; aquél, los sacramentos. Lo que en la

Iglesia forma unidad indisoluble es separado y repartido aquí. Es precisamente en la plenitud de los valores, en lo que se funda el hecho de que las verdades y valores particulares puedan destacarse de la totalidad y ser conducidos hasta la absoluta monarquía, el hecho de que el miembro y la parte puedan crecer excesivamente en perjuicio del todo. La magnificencia de una sola parte puede dominar ya al hombre de manera que le impida ver el todo. Y entonces le es difícil contemplar en unidad los rasgos particulares y afirmarlos todos.

Cuando una parte especial es absolutizada como que fuera el todo, nace la herejía. El hereje está fuera de la comunidad eclesial de la fe, porque no afirma la plenitud objetiva, sino que separa una parte de esa plenitud y a ella sola concede validez. Pero también dentro de la Iglesia hay que contar con los desplazamientos del equilibrio, con los cambios de acento. Aparecen expresamente en las épocas en que surgen las exageraciones y absolutizaciones heréticas del tipo mentado. En tales épocas la Iglesia, impulsada por el cuidado de la totalidad, piensa en proteger las partes amenazadas. Por eso pone en ellas una especial importancia. Por ejemplo, en la época de la Reforma fué especialmente acentuado el sacerdocio especial que los reformadores negaban. La doctrina del carácter sacerdotal de todos los bautizados pasó, frente a tal hecho, a segundo término. No fué negada, por supuesto, pero frente a la verdad del sacerdocio especial, con razón defendida, no pudo desarrollar sus fuerzas convenientemente durante largo tiempo. El desplazamiento de acento condicionado por la apologética y por la polémica fué corregido a lo largo del tiempo. Gracias a la renovación litúrgica fué vuelto a su posición de equilibrio el péndulo que había oscilado fuertemente hacia un extremo. Y fué precisamente la polémica lo que llevó a un enriquecimiento. La negación de un contenido de la Revelación obliga, respectivamente, a su penetración más clara y profunda. El resultado constituye la formulación expresa, tal como se nos presenta en el dogma. El dogma representa la formulación, hecha por la Iglesia, de un contenido de la fe. Ocasión de ella suele ser por regla general la negación o puesta en peligro del correspondiente contenido de la fe.

Aparecen evidentes estos peligros, si reflexionamos en la tarea de la Iglesia: configurar la vida de Cristo en el mundo. Para lograr cumplirla tiene que unirse lo más íntima y vivamente posible al mundo, tiene que predicar el Evangelio al estilo de los diversos tiem-

pos y pueblos para que sea oído; tiene que tener en cuenta las cuestiones y necesidades de la época. Pero a la vez tiene que mantener su distinción del mundo. Y entonces amenaza el peligro de no encontrar el estrecho sendero por el que tiene que caminar la Iglesia, para no caer ni en el uno ni en el otro abismo. Caería en el uno, si se perdiera en el tiempo y en el mundo, en las cuestiones que están sólo al margen de la Revelación, que tal vez sean de suma importancia para la vida terrena, pero que no son aclaradas por la Revelación o sólo lo son débilmente, o si se tomara tales esfuerzos y trabajos en la configuración y ordenación de lo terreno, que la predicación de la palabra de Dios o la realización de la liturgia salieran perjudicadas por ello (Cristianismo cultural)—se faltaría contra el precepto de Cristo: buscad primero el reino de Dios y su justicia, que todo lo demás se os dará por añadidura (*Mt.* 6, 33)—, y, finalmente, si no opusiera resistencia desde la Revelación a las erróneas y funestas ideas del tiempo, sino que se abandonara a ellas. Así ocurrió que algunas «manos locas mancharon la túnica del Cristo místico con la sangre de los herejes torturados y de las brujas quemadas».

La Iglesia no puede sustraerse a esos peligros, huyendo del mundo. Tiene que permanecer en el sendero estrecho. De otro modo caería inmediatamente al otro lado. Esto es lo que muestra el Oriente cristiano ortodoxo. Con grande y vigilante celo cuidó el santuario, pero se cuidó mucho menos de santificar el mundo. La Iglesia oriental vive de la conciencia de que la Iglesia es una colonia del cielo en la tierra (*Phil.* 3, 20), pero no intenta infundir en el mundo las fuerzas de vida de Cristo glorificado (Cristianismo cultual). En realidad la Iglesia no es ni una mera comunidad cultual, ni una mera sociedad cultural. Sin embargo, es también una comunidad cultual y por eso precisamente sirve de hecho a la cultura. Véase sección III (tarea de la Iglesia).

El peligro del apartamiento del mundo se manifiesta en la lejanía del tiempo, y de dos modos ciertamente: como desprecio de los valores y verdades contenidos en los movimientos incipientes y en las intuiciones de la época, y como anquilosamiento en las formas de predicación y vida pastoral condicionadas por el tiempo y devenidas históricas, que no son ya apropiadas para una época nueva. Ambas cosas pueden ocurrir por el cuidado y responsabilidad de la Iglesia ante la pureza e invulnerabilidad de la Revelación intemporal. Pero la eterna e inmutable Revelación no es un reino de ideas, que con sosegada serenidad se balancea en el aire por encima del mun-

do y de los tiempos, sino que es una fuerza que quiere actuar, levadura que ha de transformar el tiempo y el mundo, verdad que debe ser entendida creída y realizada con creyente comprensión.

La Iglesia es la manifestación de la eternidad, pero en el tiempo precisamente. En la Iglesia se desposa la inmutable eternidad con el tiempo mudable. En el plano de la evolución histórica esto aparece como síntesis del auténtico progreso y de la tradición auténtica. La Iglesia no puede vivir ni en una continua revolución ni en una rígida restauración. Sobre el fundamento de la tradición tiene que responder continuamente a las cuestiones de la actualidad respectiva y encontrar, por tanto, soluciones nuevas para los nuevos problemas. Sin embargo, si una teología nueva se manifestara como teología progresiva exclusivamente, no sería eclesiológica, porque no tendría continuidad con el pasado. Y viceversa: una teología sin el progreso exigido por la nueva situación de los problemas, sería una teología tradicional muerta. La Iglesia en la vida de su fe en Cristo junta en unidad lo nuevo y lo viejo, pero de manera que lo nuevo es siempre lo antiguo desarrollado y lo antiguo el germen de lo nuevo, es decir, del conocimiento nuevo que brota del germen. A los miembros de la Iglesia les es impuesta, por tanto, la tarea de avanzar incansablemente desde la eternidad al tiempo y de regresar desde el tiempo a la eternidad. Si no hacen lo primero, la Iglesia ofrece una imagen de anquilosamiento, si se olvidan de lo segundo, la Iglesia parecerá mundanizada. En el primer caso parece traicionar al mundo, en el segundo a Dios. Ciertas imperfecciones y tensiones dentro de la Iglesia no se fundan en fallos morales, sino en la tarea, jamás del todo acabada, de aceptar en el espíritu y en el corazón a Dios y al mundo, a la eternidad y al tiempo, a lo nuevo y a lo viejo.

Por otra parte, la historia de la Iglesia demuestra que tiene siempre suficiente energía vital para cumplir las tareas que van surgiendo del cambio de situaciones históricas. En su unión creyente a Cristo encuentra, por ejemplo, la respuesta justa a la cultura y ciencia modernas, y, en especial, a las ciencias de la naturaleza. Y así cambia su figura conforme a las exigencias que el tiempo plantea a quien tiene que predicarle el Evangelio y actualizar su obra. La Iglesia actual ha caracterizado de modo distinto al de la Iglesia medieval el rasgo de lo litúrgico, de lo misional, de lo jurídico (Código de Derecho canónico del año 1918), de lo mariológico, de la actividad del laicado, de la abertura a los problemas del tiempo,

en una palabra, de la abertura frente al mundo y recogimiento y profundización en su íntimo misterio. Véase, por ejemplo, la colección de documentos y discursos de Pío XII.

b) Sin embargo, la unión de lo divino con lo humano no es únicamente unión con la unilateralidad humana, con la insuficiencia del espíritu y con la debilidad del corazón, sino también con el pecado humano. El autoextrañamiento de Dios alcanza aquí su punto más profundo.

Pío XII toma actitud frente a la cuestión de la Iglesia de los pecadores en la encíclica *Mystici Corporis:* «Pero si en la Iglesia se ve algo, que traiciona la debilidad de nuestra naturaleza humana, ello no es inculpable a su constitución jurídica, sino más bien, a la lamentable inclinación del individuo hacia el mal. Su divino fundador soporta esa debilidad, incluso en los miembros más altos de su Cuerpo místico, para que sea probada la virtud del rebaño y de los pastores y crezcan en todos los méritos de la fe cristiana. Pues, como hemos dicho ya, Cristo no quiso excluir a los pecadores de la comunidad por El fundada. Por tanto, el hecho de que algunos miembros padezcan achaques espirituales, no es razón ninguna de disminuir nuestro amor a la Iglesia, antes bien de tener mayor compasión de sus miembros.

Sin defecto resplandece nuestra venerable Madre en sus sacramentos, con los que da a luz y alimenta a sus hijos, en la fe que conserva siempre incólume, en sus santas leyes por las que obliga a todos, y en los consejos evangélicos a los que ella anima, finalmente en los dones y carismas celestiales, por los que con inagotable fecundidad produce ejércitos innumerables de mártires, vírgenes y confesores. No se puede hacerlos reproches, si alguno de sus miembros está enfermo o herido. Diariamente implora a Dios en nombre de ellos: «Perdónanos nuestras deudas» y se dedica a su cuidado espiritual continuamente con fuerte corazón de madre.»

Los hombres que con el bautismo entran en comunidad de vida con Cristo y viven con El, son ciertamente arrebatados a la esfera del pecado y trasladados al mundo celestial *(Eph.* 2, 6). Pero sólo es infundido en ellos el germen de la gloria de Dios. Está todavía oculto y tiene que crecer hasta el pleno desarrollo. En la muerte acabará su crecimiento y maduración. Hasta entonces el pecado tiene poder incluso sobre los unidos con Cristo. Incesantemente amonesta la Escritura a hacer una vida conforme a la unión con Cristo. La unidad con Cristo, en que se encarna el amor de Dios, y con el Espíritu

de Cristo, el Espíritu Santo, amor personal de Dios, se realiza, cuando el egoísmo humano no opone resistencia, en una vida de amor sacrificado y desinteresado, al servicio de los hermanos y hermanas. Quien quiera hacer una vida que corresponda a su ser más íntimo está, por tanto, obligado a dominar en sí mismo las fuerzas del egoísmo y egocentrismo. Cuanto más se dedique a esa tarea continua, tanto más dolorosamente le revelarán su poder las fuerzas del egoísmo. Es libre de dejarse dominar por ellas y de permitir que configuren su vida. Entonces se ve con evidencia que la santificación no es un proceso mecánico, sino una lucha continuada para imprimir la figura de Cristo hasta en las últimas ramificaciones de nuestro pensar, desear y querer. Hay que contar con los fallos y con el cansancio. El egoísmo de cada bautizado aparece entonces como pecado de la Iglesia, porque el individuo no puede hacer nada, sino como miembro de la Iglesia. Todo lo bueno y malo que hace, lo hace como perteneciente al abarcador «nosotros» que es la Iglesia. La Iglesia aparece como pecadora, cuando los miembros pecan. Por tanto, todos los miembros son responsables de que la Iglesia sea pecadora o santa.

Denunciaría una falsa idea de la Iglesia, el medir su pecaminosidad o santidad por la santidad o pecado de algunos miembros especialmente destacados, exclusivamente. Puesto que todos los bautizados constituyen y representan a la Iglesia, en todos juntos y en cada uno de ellos se hace visible la santidad y pecado, la dignidad e indignidad de la Iglesia. No es, por tanto, necesario recordar los siglos X y XVI, cuando se habla de la pecaminosidad de la Iglesia. Es peor la tibieza e indiferencia, la soñolencia y pereza, la falta de amor y la envidia, de que está llena la vida diaria de los cristianos. La pereza de los buenos es más fatal que la maldad de los malos. Por tanto, no es exclusivamente la santidad o pecado de los portadores de un oficio eclesiástico lo que hace aparecer a la Iglesia como pecadora o santa, sino la santidad e indignidad de todos los bautizados. Cierto que llaman más la atención la indignidad y santidad de miembros de la Iglesia en los que ella se representa con la máxima claridad. El egoísmo es irritante y sorprendente, sobre todo en quienes, por razón de su oficio, tienen una obligación especial de servicio. Pero justamente el oficio que nosotros conocimos como protección y salvador de la violencia de las llamadas personalidades con-

ductoras, puede ser también una tentación para los hombres. Esto no le extrañará a quien sepa que precisamente los dones más altos implican los máximos peligros.

K. Adam creyó poder decir hace veinte años (*o. c.*, 42): «Existe la impresión de lo legalista, rígido, impersonal, que puede partir del ministerio y que partirá de él sobre todo en los casos en que para cumplir urgentes tareas ha tenido que dividirse en suboficios que dificultan o retraen el intercambio inmediato de espíritu a espíritu, el contacto vivo del creyente con los portadores del oficio instituídos por Dios. Esta impresión de rigidez e impersonalismo puede hacerse insoportable allí donde una credulidad inculta ve el oficio exclusivamente en sus formas externas y amenaza absolutizarlo y endiosarlo convirtiéndolo en fin de sí mismo, como que toda la Iglesia existiera para él sólo y no fuera servicio y organismo de la Iglesia, como que lo esencial y propio de la Iglesia fuera en primer término lo institucional... y no lo vivo y espiritual, la revelación de la gracia de Cristo, la unión creyente y amorosa de su Cuerpo místico. Santo Tomás insiste en que la gracia de Cristo regalada a los creyentes es lo más importante (*potissimum*) en el Nuevo Testamento, que es aquello en que «está toda su fuerza»... La Iglesia es en lo más íntimo y esencialmente espíritu del Espíritu de Jesús, vida de la Vida de Jesús, espíritu y vida, que, por supuesto, se manifiestan necesariamente en signos externos, en órdenes, en instituciones. Por eso son imaginables las posibilidades de que lo institucional oprima este espíritu y esta vida, en contra de su sentido original y en contra de las evidentes intenciones del Señor. La *exinanitio* del Cuerpo de Cristo consiste, en este caso, en que el signo externo no revela su sentido y contenido sobrenaturales, sino que los oculta, y en que puede ser más para caída que para resurrección de los creyentes que no son capaces de ver más hondo.»

Si el mal en el mundo de Dios santo es ya un oscuro misterio, el pecado en la Iglesia, que vive de la santidad de Cristo, es un misterio inexplicable. Tiene su fundamento de posibilidad en la libertad humana y en la providencia divina. El pecado en la Iglesia es una parte del misterio que representa el autoextrañamiento del Hijo de Dios en la naturaleza humana y el hecho de que el Hijo de Dios encarnado fuera tentado por el demonio. Cristo predijo que el demonio que trató de hacer fracasar la obra de la salvación, trataría de impedir la realización de la salvación (*Lc.* 22, 3). Del mismo modo que intentó vencer a Cristo, intenta también vencer a la Iglesia y no sólo desde fuera, sino desde dentro y para ello hace todos los esfuerzos posibles para arrojarla al pecado, al egoísmo, a la caída. Las tentaciones que puso a Cristo, se las pondrá a la Iglesia hasta el último día de su existencia. A Cristo le exigía poner su poder divino al servicio de fines terrenos, cumplir su obra salvadora con medios terrenos, demostrando poder terrestre, y no por la Cruz y la

muerte, y finalmente rendirse a la gloria de esta tierra (*Mt.* 4, 1-11). Jamás vive la Iglesia sin una de esas tentaciones y todo pecado significa caer en una de ellas. Cristo predijo también que los esfuerzos del demonio tendrían éxito. En las redes de la Iglesia habrá también peces malos. En el campo crecerá la cizaña entre las espigas de trigo. La mitad de las vírgenes llegarán tarde a la procesión nupcial. Cristo reprende a sus discípulos cuando disputan por el primer puesto y les precave contra la vanagloria y envidia, contra la voluntad de señorío y poder (*Mc.* 10, 35-45). ¿Cómo esperar otra cosa? Precisamente donde se haga la lucha contra el pecado con más seriedad y eficacia, el «padre de la mentira», el contradictor de todo lo bueno hará los máximos esfuerzos por inducir a los hombres al pecado. No lo logrará del todo, mientras la Iglesia conozca el pecado y haga penitencia por él. Así obra en realidad, aunque a veces disculpe o encubra los pecados de alguno de sus miembros.

La Iglesia, que es configurada por el Espíritu Santo, por el poder personal de Dios que arguye al hombre de pecado (*Jo.* 16, 8), conoce el pecado con más horror y preocupación que nadie. Nadie condena el pecado en la Iglesia con más dureza que la Iglesia misma. Conoce el abismo y horror del pecado porque lo mide con la santidad de Dios. Inundada por las fuerzas de la santidad se sabe bajo la justicia de Dios santo. La fe en la santidad de Dios y en su propio ser la impulsa a superar el mal y a apartarlo de sí. Este es precisamente el sentido de su existencia. La Iglesia dejaría de ser Iglesia si abandonara esa misión. Pero no ocurre como si un grupo de miembros de la Iglesia cumplieran esa tarea en otro, de forma que los pecadores y no-pecadores estuvieran frente a frente, sino que es toda la Iglesia quien la cumple continuamente en todos los miembros con preocupada fe. Cada uno tiene en ella diversas funciones, pero todos los miembros de la Iglesia son enseñados a rezar diariamente: perdónanos nuestras deudas. Todos tienen que hacer la confesión de sus culpas al ofrecer el Sacrificio. Después de la consagración del pan y del vino, el sacerdote, aunque dice las demás oraciones en voz baja, tiene que rezar en voz alta por el perdón de los pecados. Continuamente es administrado el sacramento de la penitencia a cuya recepción están obligados todos los cristianos, incluso el papa, los obispos y sacerdotes. La Iglesia hace ininterrumpidos esfuerzos para vencer el mal en sí misma. Trabaja sin darse jamás por satisfecha. Si lo estuviera, caería en las tentaciones del demo-

nio. Pero la santidad de Dios la mantiene en desasosiego y movimiento. Jamás se concluye, siempre está haciéndose, en tanto que los hombres que la constituyen tienen que crecer continuamente en el amor de Cristo. La Iglesia vive, por tanto, continuamente en la tensión del presente pecador hacia el santo futuro, del ahora hacia el después. Vive orientada hacia su figura futura. Reza interminablemente por la venida de Cristo (cfr. la postcomunión de la misa), no sólo por la venida al juicio final, sino por su venida al tiempo, para que la libre del pecado y de la culpa. La Iglesia es peregrina no sólo en el sentido de que camina a través de todos los tiempos y lugares, sino más, y más significativamente, porque está en camino desde el pasado arrepentido, por el penitente presente hacia el santo futuro, es decir, hacia la santidad de Dios. Pero la llegada sólo ocurrirá al fin de los tiempos. Sería fantástico esperar que la Iglesia va a poder formar a los hombres a lo largo de los siglos de manera que no se entreguen ya más al mal. No es fallo de la Iglesia, que después de tan larga actividad irrumpan con no disminuída violencia la crueldad y el odio. El amor y disposición de sacrificio no se heredan de generación en generación como una cualidad corporal. La santificación no es un proceso orgánico. Sólo se alcanza mediante la decisión del corazón y de la voluntad. Cada hombre y cada generación debe encontrar para sí esa decisión. En cada hombre y en cada generación tiene la Iglesia que empezar de nuevo su obra santificadora. Siempre tiene que empezar desde el principio. Cuanto más se acerquen los tiempos a su fin, tanto más costosa y agotadora será su obra santificadora. El odio se multiplicará. Las caídas ocurrirán en una medida insospechada. Cfr. el *Tratado de los Novísimos.*

Dios ha incluído también el pecado en su plan salvífico. Precisamente el pecado es un continuo estímulo para el arrepentimiento y la penitencia, para el amor y el agradecimiento. Esto no mengua la responsabilidad del pecador. Tiene que haber escándalos. Pero ¡ay del hombre por quien vengan! *(Mt.* 18, 7). Para quien ve y vive el mal, el mal puede convertirse en maldición o bendición. Aunque la verdad de la predicación eclesiástica es independiente de la santidad o indignidad del predicador, a los hombres les es más fácil creer en un misterio que demuestra su fuerza en la vida del predicador. Viceversa, algunos toman la indignidad del predicador como pretexto para negar fe a sus palabras. En realidad, precisamente el pecado dentro de la Iglesia, que oculta lo divino, deja espacio al

hombre para decidirse continuamente al «sin embargo» de la fe. Le defiende del dejarse fascinar y cegar por la grandeza y dignidad humanas del culto a lo humano, manteniendo así el corazón libre para Dios. Y así adquiere la fe su verdadero fundamento, que no es nada humano, sino Dios que se revela. «Por el hecho del mal vinieron al mundo la Revelación y la Salvación; por ese hecho tenemos que decidirnos de nuevo por la Revelación y Salvación de Cristo, hacernos cristianos en sentido profundo.» «Por el hecho del mal se ve hasta qué punto estoy arraigado en la Iglesia, hasta qué punto creo en ella. Por tanto, el mal en la Iglesia prepara el misterio de mi elección o reprobación. Por el mal soy obligado a buscar el buen contenido más profundo. El mal en la Iglesia siempre es tal, que en un estrato más profundo irrumpe en ella el bien» (Feurer, *Unsere Kirche in Kommen*, 1938, 147. 153). Por tanto, quien ame a la Iglesia, tiene que amarla en su figura concreta, lo mismo que solo ama verdaderamente a su mujer quien la ama en su apariencia concreta no en una idealización irreal.

c) Como la Iglesia tiene existencia histórica, está mezclada en las luchas y tensiones, en las oposiciones y contradicciones, porque transcurre la historia. Su participación en la historia es de tipo especial. No le interesan los órdenes de lo terrestre, sino la re-creación y transformación del corazón humano, su liberación de la autonomía humana, su introducción en la vida de Cristo. El hombre es llamado y obligado por el amor de Dios. La autonomía y egoísmo humanos se defienden. El hombre autónomo se defiende contra la Iglesia, lo mismo que defendió contra Cristo. Rechaza la exigencia de la Iglesia y en esa repulsa se siente tanto más justificado, cuanto menos puede la Iglesia legitimar el carácter divino de su exigencia, dada su externa debilidad e impotencia. Se escandaliza de ella. La repulsa puede llegar a odio y persecución. El odio a Cristo condujo a matarlo. Y también el odio al Cuerpo de Cristo, la Iglesia, continuará hasta la aniquilación de la existencia visible de la Iglesia y de sus miembros. La Iglesia no puede oponer ningún poder externo al poder externo que la oprima. Considerada por fuera, está desvalida frente a él. Cristo predijo este destino: «Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. Cuando os entreguen no os preocupe cómo o

qué hablaréis, porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir» (*Mt.* 10, 16-19). Al principio los Apóstoles no pudieron comprender toda la importancia de estas palabras. Pero tuvieron que rastrear su seriedad, cuando se cumplieron literalmente en ellos. Entonces experimentaron que el siervo, en realidad, no está sobre su Señor (*Jo.* 15, 20). El «mundo» con sus inclinaciones puramente intramundanas fué intranquilizado por Cristo y el mundo buscó la tranquilidad aniquilando a Cristo. La misma razón tiene para proceder contra la Iglesia, que actualiza la obra de Cristo en todos los tiempos. «Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fuéseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por eso el mundo os aborrece. Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra también guardarán la vuestra. Pero todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado» (*Jo.* 15, 18-21). La Iglesia no estará sin apuros (*Jo.* 16, 33). A consecuencia de su comunidad con Cristo no puede sustraerse al destino de Cristo. Cristo, su Cabeza, fué glorificado, ciertamente, pero llegó a la gloria pasando por la muerte. La Iglesia se encuentra todavía en ese paso. Su camino conduce a la Cruz. Atraviesa por la muerte en todos sus hijos. La salvación de los hombres no ocurre como que Cristo hubiera abierto una puerta, por la que el hombre entra en el cielo, sino que el hombre se incorpora a Cristo y con El pasa de algún modo el mismo camino de muerte que El pasó. En su muerte venció Cristo los poderes del mal. Su muerte fué un triunfo. Del mismo modo, en la Cruz vence la Iglesia al pecado y a la muerte. En su Cruz crece la gloria. No son, pues, los tiempos de paz externa y de posesión indiscutida los más gloriosos para la Iglesia, sino los de persecución y muerte. Así se comprende la confianza de San Pablo: «Pero llevamos este tesoro en vasos de barro para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no abatidos; en perplejidades no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor a Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra

la muerte; en vosotros la vida» *(II Cor.* 4, 7-12). «En nada demos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio, sino que en todo mostrémonos como ministros de Dios, en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias, en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, en santidad, en ciencia, en longanimidad, en bondad, en el Espíritu Santo, en caridad sincera, en palabras de veracidad, en el poder de Dios, en armas de justicia ofensivas y defensivas, en honra y deshonra, en mala o buena fama; cual seductores siendo veraces; cual desconocidos siendo bien conocidos; cual moribundos bien que vivamos; cual castigados, mas no muertos; como mendigos, pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen poseyéndolo todo» *(II Cor.* 6, 3-10).

d) Los múltiples riesgos y peligros de la Iglesia, de dentro y de fuera, jamás serán superados. Es la criatura más débil e impotente, ya que está totalmente entregada a manos del hombre libre con su terquedad y obstinación. Cuanto más puramente ha vivido su propia misión, cuando menos se ha abandonado a la espada y al arco, a los carros y caballos, a los brazos humanos, cuando menos mundana ha sido, tanto más indefensa ha estado, tanto más ha irritado a los orgullosos (Newman). Pero a la vez es la criatura más independiente y poderosa, ya que es el Cuerpo de Cristo resucitado, y está llena de las fuerzas de su Cuerpo glorioso sustraído a todo ataque humano. Como Cristo, o el Espíritu Santo enviado por El, es su más honda razón vital, es indestructible. El Espíritu Santo es la fuerza, personal e invencible, de resistencia frente al pecado. Por mucho que el pecado la desfigure, no la dominará jamás del todo. El Espíritu Santo, Santidad personificada, obra en ella y por eso es siempre santa en su núcleo más íntimo, en su corazón. Desde su santo centro fluyen fuerzas de santidad también a través de sus miembros. Por eso no faltarán jamás en ella santos, sean conocidos o desconocidos. Jamás declinarán en ella la fe valiente y el amor dispuesto al sacrificio.

Jamás faltarán en la Iglesia las actitudes a que tiende la obra del santo *(Gal.* 5, 22). La historia da al que sabe ver una abundante prueba de ello. Lugar y garantía de la influencia santificante del Espíritu Santo son preferentemente los sacramentos. En ellos Cristo, como invisible administrador principal, infunde a los creyentes su propia vida en el Espíritu Santo. La eficacia de los sacramentos no puede ser impedida por la corrupción de su administrador ni esen-

cialmente aumentada por su santidad. Pues Cristo, o el Espíritu Santo, respectivamente, obra por medio de un instrumento digno y por medio de un instrumento indigno con la misma fuerza irresistible. Los sacramentos obran *ex opere operato*, es decir, en razón de su realización. En esto está la garantía de que la santidad no faltará jamás en la Iglesia.

Y así la indestructible santidad y la esencial invencibilidad de la Iglesia se sigue de su esencia, ya que es una comunidad formada y hecha por la santidad en persona. La razón interna de la indefectibilidad de la Iglesia dentro de la historia es su unión con Cristo y con el Espíritu Santo. A ello se añade como garantía seria de su invencibilidad la promesa expresa de Cristo: las puertas del infierno no prevalecerán contra ella *(Mt.* 16, 18). En esta promesa se dicen dos cosas: la Iglesia estará siempre en lucha con los poderes de las tinieblas, pero jamás será vencida en esa lucha sin fin. No se promete su victoria y triunfo, su poder y gloria, en este mundo. Se dice únicamente que no será aniquilada por los poderes destructores. Esto es cierto aunque se le hagan grandes heridas y se le preparen grandes crisis (K. Adam, *Das Problem des Geschichtlichen in Leben der Kirche*, en: «Jahresbericht der Görresgesellschaft», 1936, 76). Estos dos puntos de vista son ofrecidos también en la parábola de la cizaña *(Mt.* 13, 24-43) y en la de la pesca *(Mt.* 13, 47-50).

Cristo hizo portador visible de su promesa—como hemos visto—al Apóstol Pedro, roca viva, sobre la que edificó su Iglesia, que se continúa en los sucesores de Pedro, los obispos de Roma. En su oficio magisterial y pastoral ancla la solidez y seguridad de la Iglesia. La Iglesia recibe su máxima seguridad en la infalibilidad del papa y de la totalidad de los obispos con él unidos. En la infalibilidad del papa ancla la infalibilidad de la Iglesia. El individuo creyente puede equivocarse en cosas de la fe, también cada uno de los obispos, y hasta el papa cuando escribe un libro o una carta por cuenta propia o habla a un determinado grupo de oyentes. Pero cuando predica e interpreta la palabra de Dios a toda la Iglesia y como obispo de toda la Iglesia, es infalible. En las palabras del papa habla entonces toda la Iglesia. En sus palabras se confiesa a favor de Cristo toda la Iglesia. En sus palabras, finalmente, da testimonio de Cristo el Espíritu Santo, configurador de la Iglesia. La infalibilidad no se funda, pues, en las fuerzas, dones o conciencio-sidad de los hombres, sino en el Espíritu Santo. La esperanza de los cristianos en la invencibilidad de la Iglesia no se apoya en segurida-

des exteriores, sino en la certeza de que el Espíritu Santo es su corazón. Este hecho no es comprobable por los sentidos. Tampoco se puede demostrar con ponderaciones racionales. Pero lo sabemos y somos conscientes de él por la fe. Por eso la Iglesia sigue estando tranquila y segura en las mayores amenazas. Tiene conciencia de ser mantenida por la fuerza de Dios mismo. Esta seguridad última y fidelísima no garantiza, claro está, la tranquilidad externa ni la externa posesión, sino la indestructibilidad de su vida interior. Por amor a esa vida, no pocas veces, cuando en la Iglesia hay enfermos algunos miembros importantes, Dios suscita, como la historia indica, tormentas, que irrumpen desde fuera sobre ella, que «abaten todo lo podrido y corrompido y crean luz y aire para los gérmenes que brotan nuevos». «¿No fueron precisamente las apasionadas luchas de nacionalidades, que, desde Felipe el Hermoso y Luis de Baviera hasta las guerras italianas por la libertad, se desencadenaron contra la Silla Apostólica y la llevaron al borde del abismo, el medio providencial de librar a la Cátedra de San Pedro de los lazos enredados de los poderes políticos y de hacerla volver a su idea original de un primado puramente espiritual?» (K. Adam, *o. c.* 79). Cosa semejante se podría demostrar de los movimientos del Humanismo, Renacimiento, Ilustración y Reforma. Dios, Señor de la historia, prueba a la Iglesia en los temporales y tempestades, para que no olvide nunca, que es peregrina en esta tierra y que su tarea consiste en transformar el mundo conforme a la imagen de Cristo y llenarlo de su espíritu y vida. Es el instrumento de Dios para infundir el espíritu de Cristo en la historia humana. Dios la cincela y martilla hasta hacerla un instrumento apropiado. Por amor a esa tarea no morirá a pesar de todos los cambios de figura, mientras la historia esté de camino hacia Dios.

e) La Iglesia tiene conciencia viva de su indestructibilidad. En el Concilio Vaticano profesa su «invicta e invencible solidez» (D. 1794). Explica el Concilio: «Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos. A nadie a la verdad es dudoso, antes bien, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino

de manos de nuestro Señor Jesucristo, salvador y Redentor del género humano; y, hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores (cfr. Concilio de Efeso, v. 112), los obispos de la Santa Sede Romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera sucede a Pedro en esta cátedra, ese, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. «Permanece, pues, la disposición de la verdad, y el bienaventurado Pedro, permaneciendo en la fortaleza de piedra que recibiera, no abandona el timón de la Iglesia que una vez empuñara» (S. Leo M., *Sermo 3 de natali ipsius* 3).

Por esta causa, fué «siempre necesario que» a esta Romana Iglesia, «por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay, de dondequiera que sean» (S. Irenaeus, *Adv. haer.* 3, 3), a fin de que en aquella Sede de la que dimanan todos «los derechos de la veneranda comunión» (S. Ambrosius, *Epist.* 11; 4), «unidos como miembros en su cabeza se trabaran en una sola trabazón de cuerpo» (D. 1824). En la encíclica *Satis Cognitum* León XIII habla de una sempiterna y única duración de la Iglesia (D. 1955). Es característico, que la Iglesia haya formulado esta su creyente autocomprensión precisamente en las épocas de mayor peligro. No desespera ni puede desesperar de su existencia, aunque esté amenazada hasta el límite y los ojos humanos no puedan ver ninguna salida. La Iglesia no se resigna. Tiene una esperanza imperecedera.

En la profesión del Concilio Vaticano la Iglesia no ha hecho más que recoger su convicción de siempre. Vamos a confirmarlo con dos voces de la antigüedad. San Ireneo ensalza frente a los gnósticos la indestructibilidad de la Iglesia como permanencia de la doctrina. Dice: «Hemos rechazado todas las torcidas doctrinas sobre nuestro autor y creador, que ha creado también este mundo y sobre el que no existe nadie, y con sus mismos argumentos hemos refutado las doctrinas que enseñan cosas falsas sobre el ser del Señor y sobre su orden salvador respecto al hombre. Y la predicación de la Iglesia es, en todo sentido, invariable y uniforme; tiene a favor suyo, como hemos demostrado, el testimonio de los profetas y de los Apóstoles y de todos los discípulos, al principio de los tiempos, lo mismo que a su mitad y al fin de ellos, a través de todo el plan salvífico divino y en todo lo que él acostumbraba a hacer para la salvación de los hombres, como enseña nuestra fe. Esta fe hemos

recibido de la Iglesia y por eso la conservamos. El Espíritu Santo la ha puesto juvenilmente como en un vaso muy costoso y juvenilmente conserva el vaso en que ella está. Este regalo divino está confiado a la Iglesia para que la criatura sea en cierto modo vivificada y reciban la vida todos los miembros que participan de ella. En ella está puesta la comunidad con Cristo, es decir, el Espíritu Santo, arca incorruptible, seguridad de nuestra fe, divina guía hacia Dios» *(Contra las herejías* III, 24, 1). San Agustín da testimonio de la existencia indestructible de la Iglesia, cuando dice en la *Explicación del Salmo* 103 (2, 5): «La Iglesia oscilará, cuando se tambalee su fundamento. ¿Pero cómo va a tambalearse Cristo?... Mientras Cristo no vacile, tampoco vacilará la Iglesia hasta la eternidad.»

f) En oposición a esta autoconfesión de la Iglesia están todas aquellas tesis que defienden un cambio esencial de la Iglesia o anuncian su fin dentro de la historia. En la Antigüedad cristiana los montanistas esperaron una Iglesia puramente espiritual. Cosa semejante esperó, en la Edad Media, Joaquín de Fiore (véase sobre el tema la obra, próxima a aparecer, de J. Ratzinger sobre la teología de la historia en el *Hexaemeron* de San Buenaventura). En la Modernidad apareció esa idea con motivo de la supuesta decadencia secular de la Iglesia respecto a su pureza original. Después que los Reformadores afirmaron que la Iglesia papal se había alejado de la doctrina de Cristo y que, por tanto, había que recurrir a la Escritura para restituir la verdadera Iglesia, con lo cual borraron totalmente la historicidad de la Iglesia, la teología de la Ilustración, continuando la estructura pensamental de la Reforma, elaboró la idea de que, comparados con la Iglesia original, todos los demás períodos posteriores eran decadencia. Esta tesis es el *leitmotiv* de la obra de Flazius sobre historia de los dogmas y de la Iglesia *(Historia ecclesiastica,* 1624) y de G. Arnold *(Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie,* 1719). Por su protestante repulsa de la actual Iglesia católica vieron en el Cristianismo primitivo el tiempo del amor primero y el modelo—abandonado hace mucho tiempo—de inmediatez de la fe y de perfección en la doctrina y en la vida (K. Völker, *Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung,* 1921, 2 y sg.). Véase Rupert Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verständnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen,* en: «Die mündliche Überlieferung», edit. por M. Schmaus (Munich 1957), 179 y sig.

En la misma órbita se mueve Harnack, al juzgar a la Iglesia

católica como producto de la helenización del Evangelio. También en Martin Werner influye esta idea. V. Fel. Flückiger, *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner*, Zollikon-Zürich, 1955; Al. Grillmeier escribirá sobre el tema en «Scholastik», 1958, cuaderno 1.

Un efecto de la teología de la Ilustración fué el modernismo de principios del siglo XX. Los modernistas afirmaban una evolución que alcanzaba a la sustancia de la doctrina y constitución. La Iglesia apartó de su vida al modernismo en varias intervenciones (cfr. D. 1445, 150, 2053 y sig.).

Viendo que la Iglesia sale rejuvenecida de todas las crisis de la historia, hay que dar la razón a Santo Tomás de Aquino, cuando dice en la *Explicación del Símbolo de los Apóstoles* (art. 9), que la Iglesia no puede ser matada ni por las persecuciones de los demonios o de sus representantes y apoderados en la tierra, ni por las tentaciones que brotan en su mismo corazón, sean de errores, sean de vida anticristiana, aunque, claro está, puede sufrir heridas y pérdidas.

§ 172

La estructura jurídica de la Iglesia

I. Generalidades

1. La visibilidad de la Iglesia aparece con suma claridad en su estructura jurídica. La Iglesia es una comunidad con un orden jurídico. Vale de ella lo que vale de cualquier grupo social: donde hay sociedad, tiene que haber derecho. El derecho determina las relaciones recíprocas de los miembros entre sí y con la totalidad de la comunidad. El orden exige sobreordenación y subordinación, portadores de autoridad y súbditos. La Iglesia posee instituciones, cuyos portadores tienen potestad jurídica para ejercer dominio sobre otros. Estas instituciones tienen existencia duradera, no transitoria. Están, primariamente al servicio de la seguridad del orden externo dentro de la Iglesia, pero inciden en el ámbito invisible. El derecho, que concede a unos facultad dominativa e impone a otros deber de obediencia, tiene su asiento en el estrato visible de la Iglesia una, pero tiene importancia para el estrato profundo en que ocurre el encuen-

tro de los creyentes con Cristo. El derecho sirve a la salvación (Pío XII).

El orden fundamental de la Iglesia procede de Cristo. La estructura fundamental determinada por la Cabeza misma de la Iglesia ha sido desarrollada por la Iglesia a lo largo de los tiempos conforme a las necesidades de la situación histórica. Para ello se sirvió muchas veces de conceptos y símbolos jurídicos de otros dominios, sobre todo del romano y germánico. Ayudaron al orden jurídico de la Iglesia de modo semejante a como la filosofía ayudó a la formulación de la Revelación divina en dogmas y al desarrollo del conocimiento teológico. A pesar de tal ayuda la estructura jurídica de la Iglesia no es ni romana ni germánica. Pues los bloques ajustados a ella son variados por la edificación, ya que se convierten en elementos de una estructura nueva.

El derecho eclesiástico se distingue de cualquier derecho mundano por su procedencia, sentido y finalidad. En último término procede de Cristo y por ese su origen está calificado desde arriba. Es expresión de que Cristo, Cabeza de la Iglesia, es Dios y hombre, es decir, de que en El lo divino apareció en figura humana. El derecho eclesiástico sirve al fomento del reino de Dios y de la salvación humana. Estos tres elementos—procedencia divina, simbolismo divino y finalidad divina—dan al derecho eclesiástico el carácter de lo santo, que no es de este mundo y, por tanto, no pertenece al mundo como lo que procede de él, sino que desciende de arriba y, por consiguiente, pertenece a Dios. De este carácter santo participan los elementos sacados de una estructura jurídica terrena, cuando son tomados en servicio por la Iglesia para la edificación del derecho fundado por Cristo.

Aquí se hacen visibles varios estratos del derecho eclesiático: uno divino y otro humano o meramente eclesiástico *(ius divinum et ius humanum o mere ecclesiasticum)*. Cierto que todo derecho en la Iglesia es derecho eclesiástico, de forma que no se pueden distinguir estrictamente el derecho divino y el eclesiástico. Pero respecto al contenido jurídico válido en la Iglesia hay diferencias, ya que algunos contenidos jurídicos proceden inmediatamente de Cristo mismo y otros proceden inmediatamente de la legislación eclesiástica. También el derecho creado por Cristo es derecho eclesiástico, ya que es hecho válido por la Iglesia en cuanto autorizada por Cristo, en cuanto portadora de dominio y soberanía, creada por Cristo. El contenido de este derecho creado por Cristo y predicado por la

Iglesia es invariable. La Iglesia no tiene ningún poder para disponer de él. No podría suprimir la fundamental estructura papal o episcopal de su existencia, ni la división en clero y laicado. El derecho divino es inmutable. La estructura de la figura jurídica eclesiástica fundada por Cristo no pierde su carácter divino al ser desarrollada por la Iglesia con ayuda de figuras jurídicas mundanas.

Pero hay otro estrato más del orden jurídico eclesiástico; no es producido por el mero desarrollo de lo instituído por Cristo, sino que es creado por la Iglesia libremente según las necesidades de la situación respectiva en razón del poder de soberanía que le ha sido dado. Esta zona del derecho se llama usualmente *ius mere ecclesiasticum*. Está en estrecha relación con el *ius divinum*. Sirve para su aclaración y para su imposición. Como el contenido del derecho meramente eclesiástico procede de la Iglesia, puede ser variado de nuevo por ella, si la hora histórica lo exige.

El ámbito del *ius mere ecclesiasticum* tiene una gran extensión. Abarca las determinaciones jurídicas eclesiásticas, que representan una indicación libremente elaborada para el cumplimiento y realización del derecho puesto por Cristo. Un ejemplo de ello es el precepto dominical. Cristo encargó a los Apóstoles celebrar la memoria de su muerte como un sacrificio de muerte en la figura de un banquete. La Iglesia determina que todo bautizado debe seguir este requerimiento de Cristo todos los domingos y días de fiesta. Mientras que la disposición de Cristo tiene validez hasta el fin de los tiempos, la Iglesia podría cambiar la determinación ejecutiva tomada por ella, imponiendo una participación en la celebración eucarística más frecuente o menos frecuente. Cosa parecida ocurre con las disposiciones sobre el ejercicio del poder papal o episcopal o sobre el modo en que se adquiere en concreto la potestad papal o episcopal, y también, para poner otro ejemplo, con las condiciones de una vida sacramental ordenada (por ejemplo, el precepto del ayuno antes de recibir la comunión). Aunque tales disposiciones proceden de la Iglesia, están de acuerdo con la ley de Cristo. Representan disposiciones ejecutivas. La Iglesia no posee un juicio infalible, sobre si una ley promulgada por ella es la forma más apropiada a las circunstancias o es prematura, o anticuada. Sin embargo, como la Iglesia es guiada y conducida por el Espíritu Santo, hay certeza práctica, de que sus disposiciones y decisiones so. provechosa para la salvación. Una ley eclesiástica no es en ningún caso perjudicial para la salvación.

La esfera del derecho «eclesiástico», en sentido estricto, abarca también las disposiciones que están más alejadas del derecho creado por Cristo mismo, que las determinaciones ejecutivas que acabamos de explicar, es decir, las disposiciones que sirven simplemente al orden de la vida eclesiástica. Tales leyes son tan necesarias a la Iglesia como a cualquiera otra sociedad. Están sometidas al cambio de los tiempos. Sin embargo, también en estas determinaciones jurídicas se refleja el derecho divino, tanto respecto a su validez formal, como respecto a su aspecto material y de contenido. Pues es la Iglesia autorizada por Cristo quien obra como creadora de derecho. Además no ejecuta un acto caprichoso, sino que, incluso en las disposiciones que están más al margen de la vida espiritual, quiere servir a esa misma vida. Se puede decir que el derecho divino influye sobre el eclesiástico tanto más, cuanto más importante es una disposición jurídica para el orden total y cuanto más estrechamente está unido su contenido a la tarea de la Iglesia; e influye tanto menos cuanto menos importante es la disposición jurídica para el orden total y cuanto más alejada está de la tarea y misión de la Iglesia.

2. Los protestantes o niegan o subestiman el carácter jurídico de la Iglesia. Lutero distingue entre la Iglesia escondida, espiritual y universal, entre la Iglesia de los santos y la Iglesia en sus modos empíricos de manifestación. Según esto distingue un derecho divino y otro humano. El derecho divino tiene su asiento en la Iglesia espiritual, en la Iglesia de los santos. Su esfera de acción es el hombre interior, el dominio de lo invisible. En la esfera de lo visible impera el derecho humano de la Iglesia. Este no debe ser entendido como derecho mundano en el sentido de un orden jurídico estatal, sino que es un derecho de tipo especial. Mientras que el derecho perteneciente a la Iglesia espiritual afecta al hombre interior, el derecho que pertenece a la Iglesia universal y visible afecta al hombre exterior. Obliga, no primariamente, es decir, no por la salvación, sino secundariamente, por amor al orden. El hombre se ajusta al orden externo no por causa de la fe, como que fuera necesario para salvarse, sino por amor, porque la Iglesia no puede ni vivir ni obrar sin orden. El poder de llaves está, según esta concepción del derecho, en la Iglesia espiritual y es derecho divino; el poder de gobierno, en cambio, está en la Iglesia universal y es derecho humano. Véase Joh. Heckel, *Initia iuris canonici Protestantium*, en: «Sitzungsber. der Bayer. Ak.

der Wiss.», 1949, cuaderno 5 (München, 1950); Id., *Lex charitasis*, en: «Abbandl. der Bayer. Ak. der Wiss.», Philos.-hist. Klasse NF, cuaderno 36 (1953).

Mientras que Lutero no niega el derecho, sino que únicamente lo subestima, otros teólogos evangélicos lo niegan. A fines del pasado siglo, Rudolf Sohm explicaba que la esencia de la Iglesia estaba en contradicción con el derecho (*Kirchenrecht*, 2 vols. München-Leipzing 1892; reimpresión en München-Leipzing 1923).

Sohm distingue tres períodos: el Cristianismo primitivo organizado carismáticamente hasta fines del siglo primero (*1 Epist.* de San Clemente), el «catolicismo antiguo» organizado jurídico-sacramentalmente hasta fines del siglo XII y el «catolicismo nuevo» organizado jurídico-corporativamente. La Iglesia de la época apostólica era, según él, una magnitud puramente espiritual. No conocía comunidades de existencia fija, sino que se manifestaba en reuniones de carácter transitorio. No había oficios con poderes formalmente competentes, ni había mediación de la gracia por signos litúrgicos. Imperaba únicamente el poder de las personalidades individuales llenas de espíritu. En el segundo período la influencia del espíritu está ligada a determinados signos. En esta época hay derecho en la Iglesia, pero sólo derecho espiritual, divino, sacramental. El obispo, en razón de su ordenación, tiene poder espiritual para obrar sacramentalmente. Pero lo puede perder. En la Iglesia antigua sólo existe una ordenación para un oficio espiritual determinado. La ordenación viejo-católica es, según Sohm, empleo en una determinada iglesia para un oficio espiritual. Durante los siglos X y XI varió, según él, la esencia de la ordenación. Sirvió cada vez más únicamente para transmitir la autorización para los servicios sacerdotales y no para dar a la vez un oficio. El gobierno de la Iglesia empezó a apartarse del orden sacramental. Así pudo desarrollarse un derecho de oficios distinto del derecho sacramental. Estaba abierto el camino para el nuevo derecho canónico. Su formación empezó, según Sohm, bajo el papa Alejandro III (1159-1181). Gracias a Inocencio III (1198-1216) llegó a su punto culminante. En el *Liber Extra* de Gregorio IX encontró su poderosa representación. La interpretación del derecho de Sohm ha sido actualmente recogida en su principal contenido por E. Brunner, que ve en el derecho de la Iglesia un sustitutivo del espíritu. El derecho ha suplantado, según él al espíritu. Sin embargo, en el protestantismo actual se están haciendo intentos de aceptar el derecho en la comprensión total de la Iglesia. Especialmente la tesis

de Sohm ha sido rechazada por la teología evangélica (por ejemplo, E. Kohlmeyer, A. Oepke, E. Stauffer, K. L. Schmidt). Como antes hemos visto al protestantismo le es impedida la auténtica comprensión de la estructura jurídica de la Iglesia por su doctrina de la justificación (v. § 166 b, c, 3-4, y § 171, I, 1). En su idea del derecho eclesiástico se desconoce su origen divino. El error viene de más lejos: de una idea errónea sobre la relación de Cristo con la Iglesia o de una Cristología insuficiente. Cuando, como Sohm, sólo se tiene en cuenta la divinidad de Cristo, o cuando su humanidad es entendida como incluída ciertamente en la obra divina, pero no como instrumento de ella, sino exclusivamente como signo y garantía de la salvación obrada por Dios, no se puede tampoco conceder ninguna eficacia para la salvación a la estructura jurídica de la Iglesia.

Aunque la teología católica habla de derecho «humano» y «meramente eclesiástico», respectivamente, ello no es idéntico a la interpretación protestante del derecho eclesiástico. Pues según la teología católica la Iglesia recibe y posee de Cristo su poder para instituir derecho, que no es sólo una emanación de la estructura social de la Iglesia. Además incluso el derecho humano de la Iglesia sirve para la salvación. Pues incide en la conciencia moral y pone al hombre en presencia de Dios.

3. Para comprender la estructura jurídica de la Iglesia hay que tener en cuenta lo siguiente: Cristo, como enviado del Padre, obró con pleno poder divino. En su misión y autorización por el Padre ofreció la salvación a los hombres, y no sólo de modo no-obligatorio. Por su palabra y acción los hombres son obligados a la eterna economía divina, que para los hombres es economía de salvación, plan salvífico. El Evangelio, el mensaje salvador, tuvo a la vez carácter de exigencia, incluso de ley, no de aquella ley, de la que San Pablo dice que Cristo nos liberó (§ 156), sino de la ley que Cristo mismo en persona es. Cuando el hombre es llamado por Cristo, no es obligado a un precepto impersonal, sino al Señor mismo, pues el encuentro con Cristo tiene carácter de obligación. La intensidad de la obligación no disminuye por su carácter personal, sino que, a la inversa, se profundiza e interioriza. La estructura personal de la obligación no deroga el precepto formal, sino que lo sitúa en su lugar justo. Cuando San Pablo predica su doctrina de la liberación de la ley, no predica un libertinaje sin ley, sino un ligarse a Jesucristo libremente realizado. Este ligarse al Señor es representado

precisamente en los mandamientos y preceptos para cada situación de la vida humana. Los mandamientos regulan la relación con Cristo. En esto se apoya, después de la liberación de la ley en cuanto tal, el valor y el carácter obligatorio de los mandamientos. Tienen la función de ligar a Cristo manteniendo vivo en la conciencia creyente el hecho de esa unión e interpretando su contenido (vol. III, § 162).

Mediante su evangelio Cristo requiere a los hombres como Hijo de Dios encarnado, en una palabra audible y en una acción visible, no sólo en una llamada ocurrida en el silencio de la interioridad. La palabra que el Hijo de Dios encarnado dirige al hombre incide sin duda en su conciencia moral, pero llega hasta ella mediante la palabra hablada. El hombre requerido por Cristo está obligado a obedecer su llamada, porque Cristo es el enviado del Padre a la historia humana. Este deber de obediencia existe precisamente cuando el hombre obligado por Cristo no ve evidente su mensaje. Pues en Cristo encuentra el hombre a Dios mismo, ante quien está obligado como criatura ante el Creador. Como Cristo es el que es, obliga al hombre. El carácter obligatorio de la llamada de Cristo está, por tanto, condicionado en último término por su estructura divino-humana. Según esto está determinado encarnacionísticamente (*=inkarnatorisch*). La obligación, que le sale al paso al hombre en las palabras de Cristo, es obligación de salvarse. La exigencia de Cristo se convierte así en servicio a la salvación. Toda la vida de Cristo tiene carácter de servicio.

Cristo aparece aquí como plenipotenciario enviado por Dios, que tiene que instaurar el reino de Dios y comunicar, por tanto, la verdadera vida; aparece como rey, como Señor que ejercita su dominio en el cumplimiento de su misión. Su vida es, en todo lo que pertenece, una oferta obligatoria de salvación hecha a los hombres. Pero su carácter obligatorio está muy lejos de ser un capricho divino o una irrupción del poder divino frente a los hombres. No aparece en él un caprichoso acto de poder de Dios, al que no pueda sustraerse la criatura abandonada al inescrutable poder divino; sino que en la oferta obligatoria de salvación se realiza el amor en que Dios quiere regalar al hombre la verdadera y auténtica vida. La obligación que Dios impone al hombre es expresión del amor celestial. El hecho de que Dios se ocupe de obligar al hombre a su salvación revela su amor al perdido. Y así en el requerimiento de Dios al hombre actúa precisamente el amor, es incluso una forma expresiva del amor. La

obediencia del hombre al requerimiento de Dios es, según esto en su esencia más íntima, la respuesta al amor que le sale al paso en figura y forma de exigencia. Estas reflexiones muestran que la obligación impuesta por Dios al hombre no sólo tiende al servicio de la salvación humana, sino que en su ser más íntimo no es más que el servicio de Dios encarnado al hombre. Es en sí misma vaso y recipiente del amor salvador.

H. Volk fundamenta el elemento jurídico de la obra salvadora de Cristo, de la manera siguiente: A Cristo compete la *gratia unionis,* en tanto que en El forman unidad la divinidad y humanidad. Esta unión significa para la humanidad la «unción» por la divinidad. La unción comprende dos cosas: como selección para una obra determinada es *consecratio,* como ordenación a Dios es *santificatio.* En la *consecratio* Cristo es ordenado a la misión que le es confiada. Podemos decir: es consagrado u ordenado para sus oficios, para su oficio de maestro, para su oficio de pastor, para su oficio de sacerdote (hay que entender la palabra «oficio» en sentido amplio; véase el artículo *Ämter Cristi,* de M. Schmaus, en el «Lexikon für Theol. und Kirche», editado de nuevo por J. Höfer-K. Rahner). En esta *consecratio* de Cristo para sus oficios Volk ve implicado un elemento jurídico. Pues en razón de su misión para sus tareas la compete un puesto, que no puede ser descrito sin elementos de tipo jurídico, ya que le da derechos en el mundo *(Das Wirken des Heigen Geistes in den Gläubigen,* en: «Catholica» 9 (1952), 13-34).

4. El Hijo de Dios encarnado transmitió a otros su propio poder misional, para que lo representaran en la época de su invisibilidad entre su Ascensión y vuelta. Antes hemos explicado su acción respecto a esto. En razón de esta transmisión los encargados por Cristo son sus representantes. Están autorizados por El para predicar el Evangelio en su lugar y para poner los signos sacramentales. No todo el que cree en él ha recibido ese encargo, sino los apóstoles y los sucesores suyos, que dan testimonio de Cristo en el Espíritu Santo y deben administrar el bautismo. Los portadores de ese poder tienen la misma exigencia a ser oídos por los hombres que Cristo mismo tuvo e hizo. «Quien a vosotros oye a mí me oye, quien os desprecia, a mí me desprecia» *(Lc.* 10, 16; § 167 c, art. IV, 4). Y así también la Iglesia es portadora de poder en sus apóstoles y en los sucesores de éstos. Ellos tienen poder de soberanía. Son portadores de soberanía de modo distinto que los órganos del Estado, porque han sido nombrados por Dios portadores de soberanía.

Del mismo modo que Cristo, durante su vida terrena, llamó a los hombres con palabras audibles y signos visibles, es decir, por medio de procesos externos, también sus vicarios en la tierra duran-

te la época de su «relativa» ausencia entre su Ascensión y vuelta, debían conceder la salvación obligatoriamente mediante la palabra audible y los signos visibles. El carácter encarnacionista de la obligación a la salvación predicada y obrada por Cristo mismo se realiza y representa en las palabras y acciones de los Apóstoles y sus sucesores.

No se puede objetar a este razonamiento, que es Cristo resucitado, es decir, viviente en existencia glorificada, quien mediante la palabra y la acción de sus vicarios en la tierra se apodera de los hombres, ni que una institución de carácter duradero no es apropiada a Cristo que obra invisible y escondido. Pues fué el Señor todavía viviente en la historia quien creó la institución de sus vicarios para el tiempo que transcurre entre su Ascensión y vuelta. El Resucitado confirmó esta institución, y precisamente la confirmó para el tiempo de su existencia oculta. Para esta época intermedia debería actualizar su palabra y su acción la institución de los vicarios por El fundada. Mediante la actividad de los portadores de oficio, instituídos por Cristo, deberán los hombres ser conducidos hacia el estado que El mismo alcanzó al resucitar. La meta de la actividad de sus plenipotenciarios es la plena participación de su existencia resucitada. Mientras no se alcance esa meta, la Iglesia se encuentra en un estadio de la vida, que tiene su paralelo en la existencia histórica de Cristo. Por tanto, quien diciendo que es el Resucitado quien obra en la Iglesia, negara a la Iglesia lo institucional y sólo concediera validez a lo pneumático (carismático) malentendería el carácter escatológico de la Iglesia. Anticiparía hasta la existencia histórica de la Iglesia, lo que no le es concedido más que en su existencia posthistórica: la plena participación de la vida de resurrección de Cristo. Sería alcanzado por un reproche no menor que el que San Pablo hizo a Alejandro e Himeneo. San Pablo se vuelve con sorprendente acritud contra esta tesis. Quien habla así trastueca los eones. Identifica el eón venidero con el presente y confunde con ello sus esenciales diferencias (*I Tim*, 1, 20; *II Tim*. 2, 17).

Mediante el nombramiento de plenipotenciarios, que enseñaran el Evangelio en su nombre y administrarán los sacramentos, Cristo creó en su Iglesia un orden, que implica la diferencia entre los autorizados por El y los demás creyentes, es decir, la diferencia entre sacerdotes y laicos. En el grupo de los autorizados por El hay a su vez grados. Sin embargo, es fundamental para la comprensión católica de la Iglesia la diferencia entre laicado y clero. No es resultado de

la evolución histórica, sino determinación y disposición de Cristo. Es, por tanto, de origen divino. Aunque la estructuración más concreta de la relación entre laicos y sacerdotes pueda haber sido condicionada por evoluciones históricas, la diferencia imborrable misma fué creada por Cristo y no puede, por tanto, ser suprimida, ni por un deseo de los laicos, ni por una disposición de los sacerdotes.

5. Para entender la diferencia es de gran importancia el hecho de que Cristo obligó a los portadores de poder a servir a la salvación con sus poderes y facultades. Como Cristo mismo, ellos ejercitan un auténtico dominio. Pero su dominio no es fin en sí mismo. Su autorización no sirve al poder por el poder mismo, sino a la existencia humana. Cuanto más alto es el poder, tanto más profundamente está al servicio de los hombres. El máximo poder es la obligación más fuerte de servicio. Y así los papas se llaman a sí mismos *servi servorum Dei.*

Todo imperar, mandar y ordenar del portador de poder tiende en la Iglesia a la configuración de la vida de Cristo en los hombres y al orden de la comunidad humana. De él son responsables los portadores del poder de misión. La salvación es la ley suprema de todos los portadores de poder, desde el papa hasta el último capellán de aldea. Y así el dominio en la Iglesia no produce sometimiento ni subyugación del yo humano, sino su liberación del pecado, de la estrechez y de la autosuficiencia. Las leyes eclesiásticas implican sin duda formalmente muchas limitaciones de la libertad personal. Pero según su sentido más íntimo quieren ser ayudas para la realización de la verdadera libertad, de aquella libertad en que el hombre, libre de las ataduras de la obcecación y del egoísmo, hace lo justo, realiza el amor y la verdad, es decir, realiza su capacidad de libertad de modo lleno de sentido, madurando y encaminándose hacia su figura de plenitud (véase M. Schmaus, *Kirche und Freiheit,* en: MThZ 8 (1957), 81-96). Siendo así, hay que seguir la disposiciones jurídicas de la Iglesia, no sólo en vistas al orden externo, sino por amor a la salvación, es decir, por fuerza de la conciencia moral. Una acción claramente contraria a la conciencia moral acrisolada e informada, e incluso contraria a la conciencia errónea, sería pecado. Y así pueden resultar situaciones en que el cristiano tenga derecho e incluso deber de hacer observar al portador del derecho las insuficiencias.

Hasta qué punto es la Iglesia consciente del carácter de servicio

de su derecho de dominio, aparece expresado en la epístola de la misa de papas. Está tomada de la primera *Epístola de San Pedro* y dice: «A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, copresbítero, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de la gloria que ha de revelarse: Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no por fuerza, sino con blandura, según Dios; ni por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo; no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño. Así, al aparecer el Pastor soberano, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria» *(I Pet.* 5, 1-4). En el mismo sentido se dirigió San Bernardo a su discípulo, el papa Eugenio III *(De consideratione* III, 6): «Piensa sobre todo en que la santa Iglesia romana, que tú gobiernas con poder divino, es la madre de las Iglesias y no la señora, que tú no eres el señor, sino el hermano de los obispos y uno con ellos.» La misma idea expresa San Ignacio de Antioquía, cuando ve en el obispo la manifestación del amor que obra en la comunidad *(A los de Trallis* 1-3). Una voz parecida nos viene de la Iglesia oriental moderna. Wl. Soloviev *(Monarchia Sancti Petri,* 185) escribe: «Es evidente que la autoridad central del papado sólo tiene una importancia relativa y de servicio. Esta autoridad, lo mismo que todo el poder espiritual, no es más que un instrumento de la Iglesia de Dios en la tierra, un instrumento fundado en hechos místicos, para dirigir la vida temporal de los hombres hacia su meta final. En todo caso la prerrogativa del Primado romano tiene que ser, no una prerrogativa de poder, sino de servicio; también es claro, que carácter debe tener tal servicio. Los sumos sacerdotes deben trabajar con fe firme en el fundamento religioso de su poder, no para ese poder mismo, sino en virtud de su poder para el bien de toda la Iglesia. En su autoridad deben ver únicamente una fuerza eficaz y no una meta de la misma autoridad.» Tales interpretaciones del poder eclesiástico pueden remitirse en último término a Cristo mismo. Con la misma decisión que acentuó que había que obedecer a los portadores de oficios por El instituídos como a El mismo, indicó también que no debían permitir ser servidos, sino que tenían que servir. Les reprocha todas las disputas por el rango *(Mc.* 9, 33-36).

Portadores de oficios y laicos están, por tanto, ordenados unos a otros. Ninguno de los dos grupos forma por sí solo la Iglesia. Laicos y sacerdotes, juntos, forman la Iglesia una de Cristo. En ella los portadores de oficios tienen un servicio especial que prestar. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, por imborrable que sea la

diferencia estructuralmente, en la realización de la vida de la Iglesia también los portadores de oficios necesitan para su propia salvación los servicios, para los que ellos mismos están autorizados. También los sacerdotes y obispos están obligados a conseguir la salvación mediante la recepción de los sacramentos que ellos administran a los demás, por ejemplo, mediante la penitencia y extremaunción. Para todos los que pertenecen a la Iglesia vale aquello de que la fe viene del oído (*Rom.* 10, 17). Y viceversa, también los laicos participan de la acción sacerdotal de los portadores de oficios eclesiásticos en razón del carácter impreso en el bautismo. Pues todos los que pertenecen a la Iglesia están acuñados y sellados por su pertenencia a Cristo (§ 226). La medida en que participan de la vida y acción de Cristo es diversa ciertamente. De la plenitud de poderes son petrechados los obispos. Entre ellos descuella a su vez el obispo de la comunidad romana, el papa. Los miembros de la Iglesia dotados de la ordenación sacerdotal «especial» participan de modo especial en los plenos poderes de los obispos. Sin embargo, no sólo no sería una definición exhaustiva, sino falsa, de la Iglesia, caracterizarla exclusivamente como Iglesia papal o episcopal. Sobre el carácter de la diferencia hablaremos después.

La unidad de la Iglesia jerárquicamente organizada, la diferencia y solidaridad de laicos y clero se representan con la máxima claridad y trascendencia posibles en la celebración de la Eucaristía (véanse §§ 254 y 258).

6. Ya indicamos antes que en el oficio eclesiástico obra el Espíritu Santo, el amor de Dios en persona, y que, por tanto, no hay en el fondo ninguna oposición entre Iglesia oficial e Iglesia espiritual. La Iglesia oficial es justamente el lugar y el modo de obrar del Espíritu. El Espíritu no se ha ligado exclusivamente al oficio, ciertamente, pero el oficio es un modo fidedigno de su obrar. Por medio de los portadores de poder terrenos obra el Espíritu, como por medio de un instrumento por El elegido, el perdón de los pecados, la justicia y la vida nueva. En el Espíritu Santo obra Cristo mismo por medio de los vicarios instituídos por El. Por eso el oficio eclesiástico da la seguridad de que es alcanzado Cristo y no cualquier poder numinoso-divino. Tal peligro existe cuando los hombres se abandonan a las excitaciones religiosas, de que habla San Pablo (*I Cor.* 12). Con razón dice, pues, K. Adam (*Das Wesen des Katholizismus*, 1949, 12.ª ed., 32 y sig.): «Por tanto, Cristo mismo está

detrás del oficio eclesiástico... El hombre sólo es instrumento, *causa instrumentalis*, de todo lo que Cristo mismo enseña, santifica y ordena en la Iglesia. Por eso en la función eclesiástica pasa totalmente a segundo término el yo humano, lo personal, la individualidad en cuanto tal. En el lugar de lo personal aparece el poder salvador de Jesús que llena el Cuerpo de Cristo... Cierto que la personalidad del portador del oficio puede reflejarse considerablemente en el modo y manera, en que cumple la voluntad de Cristo. Sólo que lo esencial de su prestación, el núcleo de su eficacia es totalmente independiente de las preferencias y debilidades personales. Pues su predicación y gobierno ocurren en el poder de Cristo, por mucho que sean tenidos por sus fuerzas personales. Y no es él quien bautiza, sino Cristo por medio de él. El concepto eclesiástico de oficio fluye, por tanto, inmediatamente de la convicción fundamental del interno ser-vivificado de la Iglesia por su Señor. No es una derivación inevangélica a partir de fuentes paganas, por ejemplo, del derecho judío o romano, sino la acuñación del primitivo pensamiento cristiano: Cristo es quien predica, Cristo es quien bautiza. El oficio eclesiástico no quiere más que proteger la gran idea primitiva cristiana de que en la Iglesia no hay más que una autoridad con pleno derecho, sólo un maestro, un dador de gracia, un pastor: Cristo, el Señor. El concepto eclesiástico de oficio no significa, por tanto, una anquilosis u osificación, sino una liberación de la mirada y de la actitud creyente para Cristo y para El solo. Ninguna autoridad humana, ningún «tú» ajeno debe interponerse entre Cristo y el creyente. La verdad divina, la gracia, la vida, deben fluir inmediatamente desde Cristo mismo al alma. El oficio eclesiástico asegura, por tanto —por contradictorio que pueda sonar—, precisamente por su carácter impersonal y extrapersonal, la libertad de la personalidad cristiana. Previene del imperio espiritual y exigencias mediadoras de las llamadas personalidades religiosas conductoras y pone a Cristo y al creyente frente a frente, sin intermediarios. El oficio no separa, pues, sino que une... Protege y asegura la relación inmediata e intercambio vital entre la Cabeza y sus miembros» (cfr. también C. Panfoeder, *Das Unpersönliche*, cuatro folletos de la colección «Liturgia» 1928).

Por la misma razón la obediencia en la Iglesia no es un sí a un hombre o a una institución impersonal, sino el sí al Espíritu Santo o a Cristo operante por medio del Espíritu Santo, es decir, es la entrada en el amor de Dios. Con ello no se dice que el Espíritu San-

to se exprese en la Iglesia lo mismo que el Logos en la naturaleza humana de Jesucristo. Entre el Espíritu Santo y la Iglesia no hay unión hipostática. Sin embargo, el Espíritu Santo es la última causa eficiente que crea en la Iglesia todo lo que no es pecado. En toda auténtica obediencia está, por tanto, mentado en definitiva Dios mismo. También a través de ciertas indicaciones eclesiásticas defectuosas e imperfectas es alcanzado Dios en obediencia. Radicaría en el carácter personal del individuo el que una indicación eclesiástica fuera impedimento para su salvación, nunca en su contenido objetivo. Por lo demás el contenido objetivo necesita ser apropiado por la conciencia moral. La conciencia clara y ejercitada, por una parte, y la ley eclesiástica, por otra, están, sin embargo, ordenadas la una a la otra de forma que normalmente no puede surgir ninguna tensión insuperable. Si alguien obrara contra la ley por un dictamen de su conciencia moral que a él le parece indudable, no pecaría, según Santo Tomás de Aquino.

En el fondo, por tanto, en el oficio eclesiástico, se unen el elemento personal y el institucional. La estructura de la Iglesia dotada de figura jurídica es personal-institucional. En lo institucional se realiza lo personal de dos maneras: primero, porque a través del portador del oficio obra el Espíritu Santo o Cristo, respectivamente, y después, porque la institución, mediante la cual obra Cristo o el Espíritu Santo, respectivamente, es soportada por el autorizado en la consagración y trasmisión de oficios. Desempeña precisamente el papel de Cristo. Esto exige de él que entre por propia decisión en el sentido de su acción, que se una, por tanto, voluntariamente a Cristo como instrumento suyo. Para la administración de un sacramento se exige como mínimo que el ministro tenga intención de hacer un signo de Cristo usual en la Iglesia (§ 229). El portador de poder está, por tanto, comprometido personalmente, y no sólo en el sentido de que de ello depende la producción del signo salvador puesto por él, sino porque está en cuestión su propia salvación. Si no tiene intención de unirse a Cristo, abusa de la institución, cuyo portador es, y pone con ello en peligro su propia salvación. Si le llamamos instrumento de Cristo o del Espíritu Santo, respectivamente, no debe ser caracterizado como un instrumento cosificado y objetivo. Su carácter instrumental implica más bien que quiere ponerse a disposición de Cristo como portador terreno de su papel. Si sólo fuera instrumento en el sentido de un utensilio, desaparecería bajo el sentido

de su oficio. Saldría en cierto modo del ámbito personal y se convertiría en cosa rígida.

En razón de lo que Cristo prometió sobre la eficacia del Espíritu Santo en los Apóstoles, es decir, en los portadores eclesiásticos de oficios, se puede esperar que el Espíritu Santo supere continuamente tales tendencias o peligros de rigidez y anquilosamiento. Eso puede ocurrir de dos modos: despertando continua y renovadamente el Espíritu de Cristo en los portadores de oficios o despertando en los laicos un mayor amor a Cristo y una más profunda comprensión de El. Esta actividad del Espíritu Santo tiene como meta la santidad. Desde ella fluyen continuamente nuevas fuerzas hasta el oficio eclesiástico, y, viceversa, mediante el oficio son garantizadas a la vitalidad de la Iglesia verdad y claridad. En ello desempeñan un gran papel los laicos. Se ve en el hecho de que en los últimos decenios han sido canonizados numerosos laicos, muchos más que portadores de oficios. Pero el hecho de que el Espíritu de la santidad obra también claramente en los portadores de oficios demuestra con qué poca razón pueden ser enfrentados los laicos y portadores de oficios. Como ejemplo podemos citar la canonización del papa Pío X. La renovación litúrgica puede simbolizar especialmente la cooperación de portadores de oficios y laicos.

Sobre este problema dice Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis:* «En todo lo que Nos os hemos expuesto hasta ahora en nuestro escrito, venerables hermanos, se destaca claramente, que se encuentran en un grave error aquellos que, según su propio capricho, se imaginan una Iglesia oculta, totalmente invisible, lo mismo que aquellos que piensan la Iglesia como una especie de organización humana con un determinado orden dogmático y con ritos externos, pero sin comunicación de la vida sobrenatural. No; del mismo modo que Cristo, Cabeza y modelo de la Iglesia, no «está completo cuando se considera en El o sólo la naturaleza visible, humana... o sólo la naturaleza divina invisible..., sino que del mismo modo que El es uno en ambas naturalezas y compuesto de ambas...: así su Cuerpo místico»; pero el Verbo de Dios ha asumido una naturaleza humana, pasible, para que después de fundar una sociedad visible y consagrada con la sangre divina «el hombre volviera a encontrar mediante un gobierno visible el camino hacia lo invisible».

Por eso Nos deploramos y condenamos también el fatal error de aquellos que sueñan una Iglesia totalmente imaginada, a saber, una sociedad edificada y conservada sólo por el amor, a la que

oponen—con cierto desdén—otra, que ellos llaman Iglesia del derecho. Introducir tal distinción es totalmente equivocado. Desconoce que el divino Salvador quiso la comunidad por El fundada como una sociedad perfecta en su género con todos los elementos esenciales jurídicos y sociales precisamente con el fin de que asegurara existencia duradera a la obra salvadora aquí en la tierra, y que El, para la consecución de ese mismo fin del Espíritu Consolador, quiso dotarla abundantemente de gracias y dones celestiales. Cierto que conforme a la voluntad del Padre eterno debía ser «el reino del Hijo de su amor», pero además un reino realmente en que todos ofrezcan por su fe un sometimiento perfecto del entendimiento y de la voluntad y se hagan semejantes en paciencia y obediencia a quien por nosotros «se hizo obediente hasta la muerte». No puede haber, pues, ninguna oposición real o contradicción entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio de pastores y maestros jurídicamente recibido de Cristo. Ambos se complementan y perfeccionan mutuamente como en nosotros el cuerpo y el alma, y proceden de Uno y el mismo: nuestro Salvador; El alentó ciertamente en sus Apóstoles el divino aliento con las palabras: «recibid el Espíritu Santo», pero El les dió también el claro encargo: «como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros», y en el mismo sentido dijo: «quien a vosotros oye, a mí me oye».»

El poder eclesiástico de gobierno no quita vigor a las palabras de San Pablo: «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad soy como bronce que suena o címbalo que tañe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad nada me aprovecha» *(I Cor.* 13, 1-3). El amor es ley y medida de todo mandar y obedecer.

7. El poder de misión que Cristo trasmitió a los Apóstoles y a sus sucesores se divide en poder de orden y poder de jurisdicción. Estos dos poderes se estructuran a su vez por grados. El poder de orden abarca por institución divina el poder del obispo, del sacerdote y del diácono, y por institución eclesiástica el poder del subdiácono y de las cuatro llamadas órdenes menores. El poder de jurisdicción abarca por disposición divina el poder papal y episcopal y por disposición eclesiástica el poder de los demás grados (párroco, superior de una orden religiosa, etc.). En la Iglesia hay,

por tanto, una *hierarchia ordinis* y una *hierarchia iuris dictionis*.

El poder de orden sirve para engendrar vida espiritual sobrenatural. Actúa en la predicación de la palabra y en la administración de los sacramentos. (Más tarde explicaremos detenidamente que también por la predicación de la palabra se concede gracia. A la vez se verá también, que la predicación de la palabra está ordenada de modo especial al poder pastoral o de jurisdicción.) Por el poder de orden se producen las divisiones esenciales dentro de la Iglesia. En el bautismo se funda la incorporación a la Iglesia, en la confirmación recibe el hombre el sello del cristianismo mayor de edad, en el orden con sus tres grados—diaconado, presbiterado y episcopado—se crea el estamento, que está autorizado y obligado a tareas especiales dentro de la Iglesia. El orden es también, lo que causa la distinción entre laicos y sacerdotes y con ella la más importante división estructural del neotestamentario pueblo de Dios. El poder de orden no puede perderse.

El poder de jurisdicción sirve a la conducción y gobierno del pueblo de Dios. Se adquiere no por el orden, sino por la transmisión del oficio. El poder de jurisdicción puede perderse. Se pierde por pérdida o separación del oficio. El poder papal no puede ser quitado. Sin embargo, su poseedor puede renunciar a su oficio, perdiendo en consecuencia el poder (véase Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1953, 7.ª ed., 24-30).

8. El poder de orden y el de jurisdicción a pesar de su diversidad están muy estrechamente unidos entre sí. Tienen una fuente única: Cristo y su propio poder de misión. Son las formas del poder de misión transmitido por Cristo a sus Apóstoles. Durante mucho tiempo no fueron distinguidos con precisión en la Iglesia. En la Iglesia primitiva no se concedía el orden sin referencia a un determinado oficio eclesiástico, sino que por el orden el ordenado estaba obligado a una comunidad determinada y a su servicio. Orden y transmisión de oficio coincidían, por tanto, fácticamente. El orden no era únicamente, como creía Sohm, un nombramiento para un servicio. Sino que su esencia según la convicción del primitivo Cristianismo consistía en la comunicación del Espíritu Santo mediante la imposición de manos y la oración. Pero toda ordenación sacramental incluía a la vez el encargo de un servicio concreto y determinado en un determinado lugar (ordenación relativa). Desde el siglo III se hizo acuciante el problema de cómo debía ser juzgado un

obispo o presbítero convertido en pecador. ¿Puede seguir manteniendo su oficio eclesiástico? Y si lo pierde, ¿pierde con él todo lo que tenía, o le queda algo? La profundidad del problema se revela en el movimiento montanista y donatista y en su condenación por los Padres de la Iglesia. A lo largo de la evolución se impuso con más claridad cada vez la idea de que el portador de un oficio seguía en posesión del poder de orden incluso al ser depuesto de su oficio. En la misma dirección influyó el hecho del traslado de los obispos de una sede episcopal a otra. También en ello se vió claro que el poder de orden y el poder de jurisdicción no son idénticos. Durante mucho tiempo el traslado de los obispos era cosa proscrita. El primer caso conocido ocurrió en Jerusalén el año 212. A lo largo del tiempo se hicieron más frecuentes tales traslados de una sede episcopal a otra. Además del problema de los sacerdotes pecadores y del traslado de los obispos, tuvo influencia en nuestra cuestión la aparición y florecimiento del monacato. Los monjes se prevenían de aceptar la dirección de una comunidad o Iglesia, porque ello implicaba demasiadas complicaciones con el mundo. Pero por otra parte no se les podía detentar la dignidad episcopal. Así se desarrolló más y más el conocimiento de la diferencia entre poder de orden y poder de jurisdicción. Se llegó a las llamadas ordenaciones absolutas, es decir, a las ordenaciones que no eran a la vez nombramiento para una determinada Iglesia o comunidad.

A pesar de la distinción elaborada a lo largo de la historia, sigue existiendo su recíproca ordenación. Se expresa, por ejemplo, en que según las disposiciones del Código de Derecho canónico, sólo el portador de poder de orden puede ser poseedor de poder de jurisdicción. Por otra parte ambos poderes cooperan de múltiples modos en la Iglesia, por ejemplo, en la administración de sacramentos. Sobre esto hablaremos en la sección III (véase Vinz. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Rechtsgeschichte*. Kanonist. Studien und Texte, 4, 1950).

II. *La estructura jurídica de la Iglesia y sus elementos en particular*

A. *El primado papal*

1. *Observación previa*

La figura jurídica de la Iglesia fué creada fundamentalmente por Cristo mismo, al llamar a los Apóstoles y dar a uno primacía sobre todos los demás. Los apóstoles tienen sus sucesores en los obispos, Pedro en los papas. Los sucesores de los Apótoles son nombrados mediante determinados signos, a saber, imposición de manos y oración. Sin embargo, la sucesión no está ligada a los respectivos lugares de actuación de los Apóstoles, sino que todo aquel a quien se le imponen las manos orando es sucesor de los Apóstoles.

Cosa distinta ocurre con la sucesión de Pedro. Está ligada a un lugar determinado. Sucesor de Pedro sólo puede ser uno cada vez. Es el respectivo obispo de Roma. La razón más clara de que sea tal obispo es la presencia y martirio de Pedro en Roma. Como hemos visto, el hecho de que Pedro estuvo en Roma está asegurado por la investigación histórica. Sin embargo, la sucesión de Pedro por el obispo de Roma no depende absoluta e indisolublemente de la presencia de Pedro en Roma. Hablando abstracta y teóricamente, el obispo de Roma podría haber sido designado sucesor de Pedro de otro modo, por ejemplo, por una disposición especial del apóstol Pedro. Suponer tal cosa no sería imposible, porque las miradas de los cristianos tuvieron que volverse naturalmente a Roma. Esta ciudad ofrecía las mayores posibilidades de predicar el Evangelio, es decir, de cumplir la misión que Cristo les había confiado.

Si a la autocomprensión de la Iglesia pertenece la fe en que el obispo de Roma es sucesor del apóstol Pedro, no se incluye en esa fe que la actual figura del primado del obispo romano y la figura del comienzo sean la misma. En la convicción creyente del papado está incluído que tanto su conocimiento como su realización han sufrido una profunda evolución, pero que tal evolución no significa una enajenación, sino el crecimiento de un germen hasta la figura completa puesta en él desde el principio. Es del todo imaginable y comprensible, que un cristiano del siglo I o II apenas pudiera reconocer a primera vista el primado del apóstol Pedro en el fenómeno

del papado moderno, lo mismo que no podría reconocer la figura de una planta madura en una semilla recién germinada. La comparación de la historia del desarrollo del papado con el crecimiento orgánico no debe ser exagerada, pues la figura actual del papado no se ha producido al modo de un organismo que desde la semilla llega a su madurez. Su desarrollo no ocurre según leyes biológicas, lo mismo que la evolución orgánica no ocurre según leyes mecánicas. Quien supusiera que ocurre según leyes biológicas no tendría en cuenta la libertad del portador del primado. Y tal libertad desempeña un gran papel en el desarrollo del papado, como puede verse en los grandes papas. En la medida en que los papas comprometen el pleno poder que Cristo les ha dado a favor del reino de Dios y de la salvación de los hombres, según las exigencias del tiempo, el primado asciende a un grado superior. La figura respectiva del primado está, pues, determinada por el modo en que son realizados los plenos poderes creados por Cristo. Está, en consecuencia, caracterizada tanto por las circunstancias temporales como por el carácter personal del portador del poder. Sin embargo, por grande que sea la intervención de la libertad humana, siempre es el poder de soberanía fundado por Cristo el que el papa ejerce. La evolución histórica demuestra, empero, que el modo de realización es capaz de cambiar.

Esta afirmación es confirmada por el derecho constitucional de la Iglesia oriental acabado de publicar (ASS 49 (1957), 433-603). En él son atribuídas a los patriarcas ciertas funciones de soberanía que en la Iglesia latina competen al papa. Véase Kl. Mörsdorf, *Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Kirche*, en: MThZ 8 (1957), 235 y sgs.

A continuación analizaremos la autointerpretación de la Iglesia, tal como aparece en la doctrina de fe del primado papal, indicaremos el contenido de la fe en el primado, daremos su fundamentación y explicaremos su sentido. El hecho de que empecemos con el primado el estudio de los elementos particulares del poder jurídico eclesiástico, expresa la importancia y significación fundamental del primado. El primado debe aparecer incluso en la construcción de este estudio como el fundamento puesto por Cristo y no como cumbre de la Iglesia que crece desde abajo hacia arriba.

2. *Autointerpretación de la Iglesia*

La autointerpretación de la Iglesia, manifestada en la fe en el primado, ha encontrado su más clara figura en la explicación del Concilio Vaticano. Como esta es una de las manifestaciones de fe más importantes respecto a la Iglesia, vamos a trascribirla literalmente.

El Concilio Vaticano destacó el poder del papa y de los obispos y a la vez determinó sus recíprocas relaciones. En la sesión cuarta del 8 de julio de 1870 se determinó lo siguiente (cap. 1): (Contra los herejes y cismáticos.) «Enseñamos, pues, y declaramos que, según los testimonios del Evangelio, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fué prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo Nuestro Señor. Porque sólo a Simeón—a quien ya antes había dicho: Tú te llamarás Cefás *(Jo.* 1, 42)—, después de pronunciar su confesión: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo, se dirigió el Señor con estas solemnes palabras: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y a ti te daré las llaves del reino de los cielos. Y cuanto atares sobre la tierra, será atado también en los cielos; y cuanto desatares sobre la tierra, será desatado también en el cielo» *(Mt.* 16, 16 y sig.). (Contra Richer, etc.) «Y sólo a Simón Pedro confirió Jesús después de su resurrección la jurisdicción de pastor y rector supremo sobre todo su rebaño, diciendo: «Apacienta a mis corderos. Apacienta a mis ovejas» *(Jo.* 21, 15 y sgs.).

A esta tan manifiesta doctrina de las Sagradas Escrituras, como ha sido siempre entendida por la Iglesia católica, se oponen abiertamente las torcidas sentencias de quienes, trastornando la forma de régimen instituída por Cristo Señor en su Iglesia, niegan que sólo Pedro fuera provisto por Cristo del primado de jurisdicción verdadero y propio, sobre los demás apóstoles, ora aparte cada uno, ora todos juntamente. Igualmente se oponen los que afirman que ese primado no fué otorgado inmediata y directamente al mismo bienaventurado Pedro, sino a la Iglesia, y por medio de ésta a él, como ministro de la misma Iglesia.

(Canon). Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro, Apóstol,

no fué constituído por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema.

Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos. «A nadie a la verdad es dudoso, antes bien, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro Señor Jesucristo, Salvador y Redentor del género humano; y hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores» (cfr. Concilio de Efeso, v. 112); los obispos de la Santa Sede romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera suceda a Pedro en esta cátedra, ese, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. «Permanece, pues, la disposición de la verdad, y el bienaventurado Pedro, permaneciendo en la fortaleza de piedra que recibiera, no abandona el timón de la Iglesia que una vez empuñara» (S. Leo M., *Sermo 3 de natali ipsius* 3).

Por esta causa, fué «siempre necesario que» a esta Romana Iglesia, «por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay, de dondequiera que sean» (S. Irenaeus, *Adv. haer.* 3, 3), a fin de que en aquella Sede de la que dimanan todos «los derechos de la veneranda comunión» (S. Ambrosius, *Epist.* 11; 4), unidos como miembros en su cabeza se trabaran en una sola trabazón de cuerpo.

(Canon). Si alguno, pues, dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema.

Por tanto, apoyados en los claros testimonios de las Sagradas Letras y siguiendo los decretos elocuentes y evidentes, ora de nuestros predecesores los Romanos Pontífices, ora de los Concilios universales, renovamos la definición del Concilio Ecuménico de Florencia, por la que todos los fieles de Cristo deben creer que «la

Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice poseen el primado sobre todo el orbe, y que el mismo Romano Pontífice es sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, y verdadero vicario de Jesucristo, y cabeza de toda la Iglesia, y padre y maestro de todos los cristianos; y que a él le fué entregada por nuestro Señor Jesucristo, en la persona del bienaventurado Pedro, plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, tal como aún en las actas de los Concilios Ecuménicos y en los sagrados Cánones se contiene» (v. 694).

Enseñamos, por ende, y declaramos, que la Iglesia Romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras, y que esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe; de suerte que, guardada con el Romano Pontífice esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe, la Iglesia de Cristo sea un solo rebaño bajo un solo pastor supremo. Tal es la doctrina de la verdad católica, de la que nadie puede desviarse sin menoscabo de su fe y salvación.

Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (cfr. *Act.* 20, 28), sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fué designada, que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de San Gregorio Magno: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido» (S. Greg., *Ep. ad Eulogium episc. Alexandrinum* 8, 30).

Además de la suprema potestad del Romano Pontífice de gobernar la Iglesia universal, síguese para él el derecho de comunicarse libremente en el ejercicio de este su cargo con los pastores y rebaños de toda la Iglesia, a fin de que puedan ellos ser por él regidos y enseñados en el camino de la salvación. Por eso, condenamos y reprobamos las sentencias de aquellos que dicen poderse im-

pedir lícitamente esta comunicación del cabeza supremo con los pastores y rebaños, o la someten a la potestad secular, pretendiendo que cuanto por la Sede Apostólica o por autoridad de ella se estatuye para el régimen de la Iglesia, no tiene fuerza ni valor, si no se confirma por el placet de la potestad secular (v. 1847).

Y porque el Romano Pontífice preside la Iglesia universal por el derecho divino del primado apostólico, enseñamos también y declaramos que él es el juez supremo de los fieles (cfr. 1500) y que, en todas las causas que pertenecen al fuero eclesiástico, pueden recurrirse al juicio del mismo (v. 466); en cambio, el juicio de la Sede Apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, ni a nadie es lícito juzgar de su juicio (cfr. 330 y sig.). Por ello, se salen fuera de la recta senda de la verdad los que afirman que es lícito apelar de los juicios de los Romanos Pontífices al Concilio Ecuménico, como a autoridad superior a la del Romano Pontífice.

(Canon). «Así, pues, si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene solo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema.» (Denz.)

En esta declaración la primacía del papa es explicada doctrinalmente como primado de jurisdicción. En ella se incluyen, respectivamente, la decisión propia, la definición solemne. Para explicaciones más precisas cfr. §§ 11 y 175.

La declaración del Concilio Vaticano es reanudación y aclaración de muchas manifestaciones anteriores de la autocomprensión de la Iglesia respecto al papado.

Vamos a citar algunas de las más importantes. En parte están incluídas en la decisión doctrinal del Concilio Vaticano, por ejemplo, la declaración de los enviados pontificios ante el Concilio de Efeso (431), que fué aceptada unánimemente por los allí presentes; también está incluída la profesión de fe del papa Hormisdas, con cuya suscripción pusieron fin al cisma de Acacio (489-519) unos 250 obispos orientales y que después fué aceptada también por el octavo concilio ecuménico, IV Concilio de Constantinopla (469); y

por fin está incluída la profesión de fe que el emperador Miguel Paleólogo, como representante de la Iglesia oriental, hizo jurar por medio de sus enviados ante el concilio ecuménico de Lyon (1274). La declaración del Concilio da importancia al carácter tradicional de lo que dice.

Sea destacada una manifestación del papa Siricio (384-398). Escribe al obispo Himerio de Tarragona el 10 de febrero del 385: «No rehusamos la respuesta conveniente a tu consulta. Pues no es nuestro oficio retraernos. No tenemos libertad para callar, porque tenemos un gran celo por todos los confesores de la fe cristiana. Llevamos la carga de todos los que son oprimidos. El bienaventurado apóstol Pedro la lleva en Nos. Pues él nos cuida y protege, a Nos herederos suyos en todas las cuestiones de su administración. En ello confiamos Nos.» Inocencio I (401-417) declara durante la polémica pelagiana en un escrito a los obispos norteafricanos del 27 de enero del 417: «Al buscar las cosas de Dios... guardando los ejemplos de la antigua tradición... habéis fortalecido de modo verdadero... el vigor de vuestra religión, pues aprobásteis que debía el asunto remitirse a nuestro juicio, sabiendo qué es lo que se debe a la Sede Apostólica, como quiera que cuantos en este lugar estamos puestos deseamos seguir al apóstol de quien procede el episcopado mismo y toda la autoridad de este nombre. Siguiéndolo a él, sabemos lo mismo condenar lo malo que aprobar lo laudable. Y, por lo menos, guardando por sacerdotal deber las instituciones de los Padres, no creéis deben ser conculcadas, pues ellos, no por humana, sino por divina sentencia decretaron que cualquier asunto que se tratara, aunque viniera de provincias separadas y remotas, no habían de considerarlo terminado hasta tanto llegara a noticia de esta Sede, a fin de que la decisión que fuere justa quedara confirmada con toda su autoridad y de aquí tomaran todas las Iglesias (como si las aguas todas vinieran de su fuente primera, y por las diversas regiones del mundo entero manaran los puros arroyos de una fuente incorrupta) que deben mandar, a quiénes deben lavar y a quiénes, como manchados de cieno no limpiable, ha de evitar el agua digna de cuerpos puros» (D. 100).

En la polémica entre Constantinopla y Roma, la respuesta de Roma que redactó el cardenal alemán Humbert von Silva Candida y suscribió el papa León IX, está de parte del primado del papa. En ella se dice: «La Santa Iglesia edificada sobre la piedra, esto es, sobre Cristo y sobre Pedro o Cefás, el hijo de Jonás, que antes se

llamaba Simón, porque, en modo alguno, había de ser vencida por las puertas del infierno, es decir, por las disputas de los herejes, que seducen a los vanos para su ruina. Así lo promete la Verdad misma, por la que son verdaderas cuantas cosas son verdaderas: «Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» *(Mt.* 16, 18), y el mismo Hijo atestigua que por sus oraciones impetro del Padre el efecto de esta promesa, cuando le dice a Pedro: «Simón, Simón, he aquí que Satanás...» *(Lc.* 22, 31). ¿Habrá, pues, nadie de tamaña demencia que se atreva a tener por vacua en algo la oración de Aquel cuyo querer es poder? ¿Acaso no han sido reprobadas y convictas y expugnadas las invenciones de todos los herejes por la Sede del príncipe de los Apóstoles, es decir, por la Iglesia Romana, ora por medio del mismo Pedro, ora por sus sucesores, y han sido confirmados los corazones de los hermanos en la fe de Pedro, que hasta ahora no ha desfallecido ni hasta el fin desfallecerá?» (D. 351).

En la profesión de fe de Miguel Paleólogo se dice referente al primado del papa: «El sacramento de la Eucaristía lo consagra de pan ázimo la misma Iglesia Romana, manteniendo y enseñando que en dicho sacramento el pan se transustancia verdaderamente en el cuerpo y el vino en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Acerca del matrimonio mantiene que ni a un varón se le permite tener a la vez muchas mujeres ni a una mujer muchos varones. Más, disuelto el legítimo matrimonio por muerte de uno de los cónyuges, dice ser lícitas las segundas y sucesivamente terceras nupcias, si no se opone otro impedimento canónico por alguna causa.

La misma Iglesia Romana tiene el sumo y pleno primado y principado sobre toda la Iglesia católica que, verdadera y humildemente, reconoce haber recibido con la plenitud de potestad, de manos del mismo Señor en la persona del bienaventurado Pedro, príncipe o cabeza de los Apóstoles, cuyo sucesor es el Romano Pontífice. Y como está obligada más que las demás a defender la verdad de la fe, así también, por su juicio deben ser definidas las cuestiones que acerca de la fe surgieren. A ella puede apelar cualquiera, que hubiere sido agraviado en asuntos que pertenecen al foro eclesiástico y en todas las causas que tocan al examen eclesiástico, puede recurrirse a su juicio. Y a ella están sujetas todas las Iglesias, y los prelados de ellas le rinden obediencia y reverencia. Pero de tal modo está en ella la plenitud de la potestad, que también admite a las otras Iglesias a una parte de la solicitud y, a muchas de ellas, principalmente a las patriarcales, la misma Iglesia Romana las honró

con diversos privilegios, si bien quedando siempre a salvo en su prerrogativa, tanto en los Concilios generales como en todo lo demás» (D. 466).

En la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (año 1302) se dice: «Por las palabras del Evangelio somos instruídos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuera buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor por su superior; mas si la suprema, por Dios sólo, no por el hombre, podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: «El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado» *(I Cor.* 2, 15). Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino, antes bien, divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquel mismo a quien confesó, y por ello fué piedra, cuando dijo el Señor, al mismo Pedro: «Cuanto ligares, etc.» *(Mt.* 16, 19). *Quienquiera,* pues, *resista* a este poder así ordenado por Dios, *a la ordenación de Dios resiste (Rom.* 13, 2), a no ser que como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que «en los principios», sino *en el principio creó Dios el cielo y la tierra (Gen.* 1, 1). Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura.» (Denz.)

De la imagen espiritualista que Wiclef tenía de la Iglesia (véase § 166 b, cap. II, 4) fueron condenadas las dos afirmaciones siguientes que se refieren al primado: «Si el papa es un précito y malo y, por consiguiente, miembro del diablo, no tiene potestad sobre los fieles que le haya sido dada por nadie, sino es acaso por el César» (D. 588. Proposición ocho de la condenación por el concilio ecu-

ménico de Constanza (1414-1418) del 4 de mayo de 1415 y por las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis* del 22 de febrero de 1418). Además es condenada la proposición siguiente: «La Iglesia de Roma es la sinagoga de Satanás, y el papa no es el próximo e inmediato vicario de Cristo y de los Apóstoles» (D. 617; proposición 37). De los errores de Hus (1370-1415), discípulo de Wiclef, fueron condenadas las siguientes proposiciones referentes al primado por el Concilio de Constanza, así como por las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis:* «Si el hombre estuviere debidamente contrito, toda confesión exterior es para él superflua e inútil» (proposición 7). «Después de Urbano VI, no ha de ser nadie recibido por Papa, sino que se ha de vivir, a modo de los griegos, bajo leyes propias» (proposición 9). «Es contra la Sagrada Escritura que los hombres eclesiásticos tengan posesiones» (proposición 10). «Ningún prelado puede excomulgar a nadie, si no sabe antes que está excomulgado por Dios. Y quien así excomulga, se hace por ello hereje o excomulgado» (proposición 11). «El prelado que excomulga al clérigo que apeló al rey o al consejo del reino, es por eso mismo traidor al rey y al reino» (proposición 12). «Aquellos que dejan de predicar o de oír la palabra de Dios por motivo de la excomunión de los hombres, están excomulgados y en el juicio de Dios serán tenidos por traidores a Cristo» (proposición 13; cfr. también proposiciones 20, 22, 23, 24, 26, 29; véase además D. 633, 635, 636, 637, 638, 639, 646, 648, 649, 650, 652, 655; sobre la importancia de la condenación véase D. 691).

En el Concilio de Florencia (1438-1445), que sirvió sobre todo para volver a unir el Oriente separado a la Iglesia romana, fué declarado el primado del Papa de la manera siguiente: «Asimismo definimos que la santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro, le fué entregada por nuestro Señor Jesucristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, como se contiene hasta en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados cánones» (D. 694; definición doctrinal para los griegos de la bula *Laetentur coeli* del 6 de julio de 1439).

El primado de Papa fué declarado también en el XV Concilio ecuménico, V de Letrán (1512-1517) (bula *Pastor Aeternus* del

19 de diciembre de 1516; D. 740) y en la bula *Exurge Domine* del 5 de junio de 1520 contra los errores de Lutero (D. 765-770).

En la profesión de fe del Concilio de Trento, que fué suscrita por Pío IV a instancias sobre todo de San Pedro Canisio, después que el Concilio mismo había exigido a todos los portadores de dignidades eclesiásticas hacer una profesión de fe y de obediencia al papa, se dice: «Reconozco a la Santa, Católica y apostólica Iglesia Romana como madre y maestra de todas las Iglesias y prometo y juro verdadera obediencia al Romano Pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles y vicario de Jesucristo.

»Igualmente recibo y profeso indubitablemente todas las demás cosas que han sido enseñadas, definidas y declaradas por los sagrados cánones y Concilios ecuménicos, principalmente por el sacrosanto Concilio de Trento (y por el Concilio ecuménico Vaticano, señaladamente acerca del primado e infalibilidad del Romano Pontífice); y al mismo tiempo, todas las cosas contrarias y cualesquiera herejías condenadas, rechazadas y anatematizadas por la Iglesia, yo las condeno, rechazo y anatematizo igualmente. Esta verdadera fe católica, fuera de la cual nadie puede salvarse y que al presente espontáneamente profeso y verazmente mantengo, yo el mismo N. N., prometo, voto y juro que igualmente la he de conservar y confesar íntegra e inmaculada con la ayuda de Dios hasta el último suspiro de vida, con la mayor constancia, y que cuidaré, en cuanto de mí dependa, que por mis subordinados o por aquellos cuyo cuidado por mi cargo me incumbiere, sea mantenida, enseñada y predicada: Así Dios me ayude y estos santos Evangelios» (D. 999-1000; las palabras «y por el Concilio ecuménico del Vaticano» lo mismo que «especialmente, etc.» fueron añadidas por la Congregación de concilios el 20 de junio de 1877, y desde entonces deben ser pronunciadas al hacer la profesión de fe).

Modernamente el primado del papa ha sido declarado varias veces frente a los llamados episcopalianos o conciliaristas, respectivamente. Este sistema pone el máximo poder eclesiástico y su plenitud en los obispos y, según él, el papa está subordinado a la totalidad de los obispos o a un concilio ecuménico, respectivamente. Por tanto, es posible apelar del papa a un concilio ecuménico. Las raíces de este sistema se extienden hasta el siglo XIV, época del gran cisma de Occidente. Ciertos teólogos importantes (Heinr. von Langenstein, Nic. de Clemanges, Gerson, Peter d'Ailly) creyeron entonces poder superar la grave situación mediante un concilio ecuméni-

co, que fuera convocado sin llamamiento del papa y pudiera juzgar a los papas (cfr. también § 172, 5 d). El Concilio de Florencia condenó esta tesis. Pero pervivió en el llamado galicanismo. Cierto que la *Declaratio cleri gallicani* del año 1682 fué rechazada tanto por el papa Inocencio XI (el 11 de abril de 1682), como por Alejandro VIII (el 24 de agosto de 1690), pero influyó fuertemente en Francia. En Alemania se extendió también por obra de Febronius (seudónimo de Joh. Nik. von Hontheim, muerto en 1790). El sínodo de Pistoia habido bajo el obispo Ricci estuvo dominado por el espíritu de Febronius. Sus errores fueron condenados por Pío VI en la constitución *Auctorem fidei* del 28 de agosto de 1794. El sínodo atribuía al papa únicamente el oficio de gobernar y la inspección de los obispos, llamó a su poder mediato, delegado y extraordinario, le negó la plenitud de los máximos poderes eclesiásticos y negó el deber de obediencia eclesiástica frente a él [véase D. 1319 y siguiente (condenación por el Santo Oficio del 7 de diciembre de 1690 de ciertas doctrinas jansenistas); D. 1322-1326 (condenación de los *Articuli cleri gallicani* por la constitución *Inter multiplices* de Alejandro VIII, 4 de agosto de 1790); D. 1473 (profesión de fe, que Benedicto XIV exigió a los orientales—maronitas—en la constitución *Nuper ad Nos* del 16 de marzo de 1793) D. 1500 (condenación del Febronianismo por el *Breve* de Pío VI del 28 de noviembre de 1786); D. 763 (*Syllabus*, de Pío IX, del 8 de diciembre de 1864, tesis 43); D. 1960 (encíclica de León XIII sobre la unidad de la Iglesia del 29 de junio de 1896); D. 2055 y sig. (condenación del modernismo por el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, bajo el pontificado de Pío X, 3 de julio de 1907); D. 2047 (juramento antimodernista mandado por el *Motu propio Sacrorum Antistitum* del 1 de septiembre de 1910)].

En la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII la autocomprensión de la Iglesia respecto al primado romano se expresa de la manera siguiente: «No está permitido creer que El (Cristo) gobierna a la Iglesia sólo de modo invisible y extraordinario. Nuestro divino Salvador ejerce también su gobierno visible y ordinario sobre su Cuerpo místico mediante su representante en la tierra. Vosotros sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, durante su peregrinación terrena gobernó ciertamente el «pequeño rebaño» de modo personal y visible. Pero cuando quiso abandonar el mundo y volver al Padre transmitió la dirección visible de toda la sociedad por El fundada al Príncipe de los Apóstoles. En su sabiduría de

ninguna manera podía dejar sin Cabeza visible al Cuerpo social de la Iglesia por El creado. Tampoco se puede, para negar esta verdad, afirmar que debido al primado de derecho impuesto en la Iglesia, este Cuerpo místico tiene dos cabezas. Pues Pedro, en virtud del primado, no es más que el representante de Cristo y, por tanto, sólo existe una Cabeza de este Cuerpo, a saber, Cristo. No deja ciertamente de gobernar misteriosamente a la Iglesia por su propia persona, pero visiblemente la gobierna por medio de Aquel, que le representa en la tierra. Ya después de su gloriosa Ascensión no estaba la Iglesia edificada únicamente sobre El mismo, sino también sobre Pedro, fundamento rocoso visible. Que Cristo y su representante en la tierra forman sólo una Cabeza única ya lo declaró solemnemente Bonifacio VIII, nuestro predecesor de inolvidable memoria, por el escrito apostólico *Unam Sanctam*, y sus sucesores han repetido continuamente esta doctrina. Por tanto, se encuentran en un peligroso error aquellos que opinan que pueden venerar a Cristo como Cabeza de la Iglesia, sin ser fieles a su representante en la tierra. Pues quien desatiende a la Cabeza visible y rompe los vínculos visibles, de la unidad, desfigura el Cuerpo místico del Salvador con tal deformación, que no puede ya ser visto ni encontrado por aquellos que buscan el puerto seguro de la salvación eterna.»

3. *Interpretación de la doctrina eclesiástica sobre el Primado*

Ahora vamos a explicar el contenido de estas manifestaciones de la autorrepresentación de la Iglesia respecto al Primado.

a) Se trata de una institución duradera, no de una fundación pasajera para tareas determinadas, y menos del poder de una personalidad. Destaquemos, primero, que es esencial para la comprensión del Primado, el no ser deducido de evoluciones naturales. No es resultado de constelaciones políticas. Tampoco puede ser interpretado como producto de procesos y relaciones sociales o culturales. Ni tampoco ha sido creado por la Iglesia misma, por ejemplo, por la totalidad reunida de los obispos. El Primado no debe su nacimiento a un movimiento de abajo, ni interior ni exterior a la Iglesia. Quien lo explicara así, contradiría la comprensión del Primado, que la Iglesia posee en su convicción creyente. A tal autocomprensión pertenece, que el Primado procede de Cristo. Cristo mismo lo fundó haciendo mandatario a Pedro. Al transmitir el primado de derecho a Pedro,

fué fundado a la vez por El el papado. El poder del papa procede, pues, de Cristo. Por tanto, viene de arriba, no de abajo. Sin duda tiene su asiento en la esfera visible de la Iglesia, pero no es de derecho humano, sino de derecho divino.

b) Para comprender esta tesis hay que distinguir, sin embargo, entre la visión dogmática y la histórica del Primado. Aunque el Primado es de origen divino y no puede ser suprimido por ninguna disposición humana, la figura del Primado instituído por Cristo ha sido determinada por factores humanos a lo largo de los siglos de la historia. De la institución de Jesucristo no se sigue con necesidad lógica la respectiva figura histórica del Primado; tampoco es exigida plena y exclusivamente por la necesidad histórica; sino que también la libertad humana desempeña en ello un papel. Aunque el portador del Primado está también atado al encargo de Cristo, en la realización de sus obligaciones tiene, sin embargo, cierto campo de libre decisión. Por eso la figura del Primado puede cambiar a lo largo de la historia a pesar de proceder de Cristo y de su origen divino. El cambio está condicionado tanto por las circunstancias históricas como por el carácter e individualidad del portador del Primado. Respecto al primer factor el Derecho romano pudo influir en la configuración del Primado, sin cambiar su sustancia, pero también influyeron las exigencias políticas de una época y las crisis internas de la Iglesia. Pero por mucho que cambiara y cambie en lo sucesivo la realización del Primado, su esencia ha permanecido y permanece siempre igual.

Ocurre aquí lo mismo que con los signos sacramentales. Veremos que para su juicio hay que distinguir un núcleo invariable procedente de Cristo, el símbolo esencial o fundamental, y su configuración. La configuración puede ocurrir en varios estratos, de forma que o sólo sea adorno, ciertamente obligatorio para la realización del sacramento, pero no necesario para su existencia, o sea una configuración necesaria para su existencia (§ 225). Por ejemplo, Pío XII en la Constitución apostólica del 30 de noviembre de 1947 estatuyó como signo de la ordenación sacerdotal la imposición de manos y la oración. Sin embargo, deja sin resolver si antes era necesaria o no para la existencia del sacramento la entrega de los instrumentos. La razón justificante de que la Iglesia configure el símbolo desarrollado por ella exigido y necesario para la existencia del sacramento está en que los sacramentos son manifestaciones vitales de la Iglesia. La Iglesia puede disponer de ellas en virtud de su poder de soberanía (Pascher, *Form und Formwandel Sakramentaler Feier*, 1947).

De modo semejante puede imaginarse la configuración del Primado proveniente de Cristo. También en él hay una zona esencial que no puede ser cambiada por ninguna evolución histórica. Es el primado de derecho del papa. Sin embargo, lo que Cristo estatuyó, puede manifestarse a lo largo de los tiempos en múltiples figuras. Un elemento del primado de especial importancia es la infalibilidad papal. Aunque en las manifestaciones infalibles del Papa las formulaciones puedan estar también condicionadas sociológica y personalmente o cultural e individualmente y puedan, por tanto, ser mejorables, el contenido dicho en la formulación es invariable y, por consiguiente, obligatorio para todo el que pertenece a la Iglesia, de forma que su negación le convertiría en hereje. En otros dominios en que no interviene la decisión definitiva, lo cultural e individual pueden, sin embargo, desempeñar en la realización del primado un papel tan importante, que también, claro está, esa forma del Primado sea obligatoria y tenga que ser tenida en cuenta por todo católico que no quiera caer en cisma, pero que se pueda contar con un cambio en otra situación cultural o en otras circunstancias personales o individuales. Las situaciones históricas exigen preferentemente unas veces la iniciativa del individuo y otras la concentración de fuerzas en un poder central. Sobre la infalibilidad ver la Sección III.

c) La relación del Primado a Cristo no es sólo histórico-causal, sino también actual-causal; pues en las acciones del papa está actuando Cristo mismo. En ellas Cristo aparece en el respectivo aquí y ahora. En la actividad del papa Cristo mismo se hace audible y visible. El papa desempeña el papel de Cristo. De él se puede decir: *Personam Christi gerit*. Esto se expresa también en la fórmula de que el papa es Cabeza de la Iglesia, en que Cristo se manifiesta como Cabeza. Esto no significa que la Iglesia tenga dos cabezas, sino que significa que el papa representa a Cristo, Cabeza de la Iglesia, en la esfera visible (véase la cita de Pío XII en § 169 a, cap. I, II, B, 2 a).

La tesis de que en el papa habla y obra Cristo necesita ser precisada. La precisión resulta de lo antes dicho. Como el papa cumple su tarea libremente, su representación de Cristo está naturalmente coloreada por su carácter personal. En las acciones del Primado Cristo se manifiesta, por tanto, a través de la refracción de lo humano. Ni se le oye ni se le ve, pues, inmediatamente en las acciones y palabras del papa. En las decisiones infalibles del papa Cristo mismo garantiza la verdad, aunque su figura expresiva esté sellada por la figura humana del papa. En los actos jurisdiccionales y en

las manifestaciones no infalibles del papa, Cristo nos sale al paso atado y vinculado a lo humano, de forma que hay que distinguir entre El y el vaso humano. Sin embargo, también estas manifestaciones papales son oblígatorias en cuanto manifestaciones del Primado (véase la encíclica *Humani generis* de Pío XII). Pero existe la posibilidad de que tales manifestaciones del Primado sean variadas, como son variadas las leyes de un Estado.

Aunque el Primado desciende de arriba, es dado para servicio de todo el Cuerpo de Cristo. El poder del Papa tiene como meta la edificación de este Cuerpo. No tiene su sentido en sí mismo, sino en la vida de la Iglesia, y en la salvación de cada uno de los miembros de la Iglesia. Y así el origen del poder papal apunta hacia arriba, su sentido hacia abajo. Si su origen puede simbolizarse por una vertical, su sentido puede serlo por una horizontal.

d) Por lo que respecta al aspecto formal del poder papal, su carácter obligatorio deriva de su relación a Cristo. El poseedor del Primado no es libre de querer mandar o no. Si omitiera o abandonara por bonachona debilidad el gobierno, tropezaría con el encargo de Cristo. Respecto a sus relaciones con los demás miembros de la Iglesia hay que decir que al papa no sólo le compete la primacía de honor; no es sólo el *primus inter pares*. Tampoco le compete únicamente un derecho de inspección o de dirección frente a los demás obispos, de forma que él dé las directrices de la administración de la Iglesia. Su primacía tiene carácter jurídico. Esto significa que, en razón de su primacía el papa puede hacer exigencias que tienen que ser cumplidas con obediencia de fe. En caso de necesidad puede obligar a obedecer *(vis coactiva)*, por ejemplo, mediante la excomunión. Su poder se extiende a todos los miembros de la Iglesia. Puede obligar con sus determinaciones y ordenaciones a toda la Iglesia y a cada individuo.

La razón más profunda del carácter jurídico del Primado papal es su origen y procedencia de Cristo. La fundación del Primado por Cristo significa que el papa respectivo obra como vicario de Cristo. Vale el principio fundamental de la institución del *schaliach:* el mandatario es tanto como el mandante (§ 167 c, cap. 3, art. 4, 2-5). Pero Cristo, que es el mandante, puede obligar jurídicamente a todos los hombres, porque es el Hijo de Dios encarnado. A consecuencia de este carácter de Cristo, la obligación con que liga a los hombres es una fuerza que trasciende todas las obligaciones terrenas. Es una obligación sobre la que no hay ninguna autoridad hu-

mana superior, de la que, por tanto, no se puede librar ningún superior, porque no existen tales superiores. El Padre celestial en cuanto tal no puede ser excepción en esto, porque el Hijo de Dios encarnado realiza únicamente los eternos consejos del Padre.

Si en la acción del papa Cristo obra en el respectivo aquí y ahora—y en la medida en que obra—, Cristo mismo requiere a los hombres en las acciones primaciales del papa. Por eso tienen importancia para la salvación. En ellas oye el perteneciente a la Iglesia la voz del Señor en las situaciones concretas de la vida y de la historia. La obediencia al papa se convierte en obediencia a Cristo y la desobediencia al papa se convierte en desobediencia a Cristo. Se trata, pues, de la salvación. Para comprender correctamente esta tesis hay que recordar lo antes dicho sobre la intervención de la libertad humana en la realización del Primado. En las palabras del papa Cristo llama a los hombres mediata, no inmediatamente.

Cuando las acciones primaciales del papa son llamadas mediaciones instrumentales de la acción de Jesucristo, no se quiere decir que el papa haya sido elevado a Dios. Es ciertamente su instrumento, pero justamente instrumento sólo. No se le atribuye tampoco un dominio sobre las almas por el que éstas puedan ser violentadas. Pues su poder se refiere a la predicación del Evangelio y al gobierno del pueblo de Dios desde el espíritu de Cristo, que su sentido último es espíritu de amor. Y eso tiende a la perfección de los hombres, porque el hombre sólo llega a sí mismo a través de la verdad y del amor.

e) Cuando queremos determinar el contenido del primado de derecho del papa, hay que decir en primer lugar, negativamente, que el papa no está sobre los demás obispos por lo que se refiere al poder de orden; pero está sobre ellos por lo que atañe al poder pastoral o de jurisdicción. Sin embargo, esta superioridad toca también al poder de orden. Pues el papa tiene poder episcopal sobre toda la Iglesia. Es obispo universal. Los obispos sólo pueden ejercer su poder de orden en el dominio a ellos concedido (*diócesis*) o respecto a las personas subordinadas a ellos. El papa, en cambio, puede ejercitar su poder episcopal en todas partes dentro de la Iglesia. No depende, pues, ni de la totalidad de los obispos ni del obispo del lugar respectivo. Al contrario: todos los obispos están subordinados a él. Como tiene poder episcopal sobre toda la Iglesia puede dirigirse inmediatamente a todos los creyentes de toda la

Iglesia. Y del mismo modo éstos pueden dirigirse inmediatamente a él. «El papa es el obispo de todos» (Mörsdorf).

Esto no tiene como consecuencia que en cada diócesis se dé una concurrencia entre el obispo del lugar y el papa, pues los poderes del obispo fueron circunscritos por Cristo mismo y precisados por el Derecho canónico. El papa por su parte está ligado y obligado por la disposición de Cristo y por el derecho eclesiástico publicado por él. No le estaría permitido gobernar la Iglesia sin obispos. Los obispos por su parte tienen un poder justificado por el derecho divino, un poder que el papa no puede variar ni suprimir. Entre los obispos y el papa hay además una viva relación. No sin razón los obispos son llamados hermanos por el papa. Son como hermanos reunidos en torno al papa, que les habla como un hermano dotado de poderes especiales. No se haría la justicia conveniente a esta viva relación, si se viera el primado de derecho del papa sin relación a ella, si sólo se tuviera en cuenta la estructura jurídico-formal y no la realización de la vida. El hecho de que los papas del último siglo ante una decisión obligatoria para toda la Iglesia hayan consultado el voto de los obispos demuestra que no quieren ejercer el primado sin esa viva relación con los obispos.

El papa tiene la plenitud del poder transmitido por Cristo a la Iglesia. Posee el pleno poder eclesiástico. Tal poder no está limitado ni personal ni objetivamente. No puede ser reducido ni por un Concilio ni por los Estados. Abarca en sentido objetivo todos los asuntos que afecten a la Iglesia. En especial está el papa dotado del supremo poder doctrinal dentro de la Iglesia. De ello hablaremos después extensamente. En el aspecto formal es el supremo legislador y juez.

La plenitud de poderes compete al papa con la máxima intensidad. Su *potestas plena* es *potestas suprema*. Es el supremo poder en la esfera eclesiástica.

En las cosas puramente mundanas en cuanto tales, el papa no reclama ningún poder inmediato. Las exigencias medievales de algunos papas estaban condicionadas por la época. Eran consecuencia de la evolución política, no desarrollo de la fundación de Cristo.

Viceversa: el papa es independiente de cualquier poder humano. Sin embargo, tiene que ejercer dentro del mundo el pleno poder que Cristo le ha transmitido y, por tanto, tiene que tomar postura frente a los humanos. Tiene el derecho y el deber de medirlos con la ley de Cristo, de rechazar lo que está en contradicción con esta ley,

de llamar pecado al pecado, de fomentar lo que corresponde a la ley de Cristo, de llamar virtud a la virtud, de prevenir del pecado y amonestad a la virtud. Esto no es ninguna ingerencia del papa en los asuntos mundanos, sino la ejecución de la palabra de Dios en el mundo en su manifestación concreta en el respectivo aquí y ahora.

f) El poder supremo y pleno perteneciente al Primado pone en manos del papa una plenitud de poder que él sólo tiene en la tierra. Sin embargo, es el portador del Primado, no un dictador. Pues su plenitud de poder significa para él una medida suprema de obligación. No tiene que rendir cuentas ciertamente a ningún hombre, ni a la Iglesia en conjunto ni a un Concilio, pero es responsable ante Cristo. Está atado a la voluntad de Cristo. No puede hacer lo que quiera. Tiene que hacer lo que Cristo quiere. La voluntad de Cristo se encamina al fomento del reino de Dios y a la salvación de los hombres, a él unida. Cuando el papa en el ejercicio de su poder se ata a la voluntad de Cristo y la cumple, sirve al fomento del reino de Dios y a la salvación de los hombres. El Primado está, pues, al servicio de la salvación. De él vale lo que vale de todas las acciones de Cristo, de su Encarnación, Muerte y Resurrección: *propter nos et propter nostram salutem*. El Primado es, por tanto, un elemento de la economía divina de la salvación. Tan alto como un hombre es elevado sobre los demás por el Primado, tan bajo es puesto al servicio de los demás. El Primado es, sin duda, el poder supremo, pero su sentido más íntimo es el máximo servicio. El papa es responsable ante Cristo de su servicio a la salvación de todos. Pedro subrayó esta responsabilidad en el capítulo quinto de su primera epístola. Aunque se dirige a todos los portadores de oficios, vale con especial intensidad para el portador del supremo oficio (véase el texto en *I Pet.* 5, 1-4).

Sería un profundo y fatal malentendido el entender el pleno poder papal exclusivamente en su aspecto jurídico-formal y no ver su contenido y sentido. Tal interpretación tendría que llevar a la idea de que el papa puede mandar cosas caprichosas y arbitrarias. En realidad, a la esencia del pleno poder papal pertenece el poder estar puesto sólo al servicio del fomento del reino de Dios y de la salvación de la humanidad. Está vinculado, por tanto, a Cristo y a su ley. Sólo este contenido justifica su ejercicio. Tal comprobación no implica sólo una obligación moral, sino un vínculo jurídico. Dentro del poder de derecho a favor del reino de Dios. No hay, pues, peligro de que el poder papal se convierta en perdición de la Iglesia,

como creyó Lutero. Tampoco causará jamás una ruptura de tradición en la Iglesia, ya que debe precisamente proteger, guardar, cuidar y transmitir la herencia confiada por Cristo a la Iglesia, es decir, de su inseparable unión con Cristo crucificado y resucitado. El Primado no justifica la fundación de una nueva revelación o de un culto nuevo, sino que obliga a conservar y predicar los bienes salvadores instituídos por Cristo, para que no se pierda nada de lo que El dejó.

Desde este punto de vista también el Primado es expresión e instrumento del amor, de aquel tipo de amor, que apareció en Cristo. La institución del Primado no anula el hecho de que la esencia más íntima de la Iglesia es el amor. Sino que el Primado es, más bien, un modo especialmente eficaz de practicar el amor en que Dios se dirigió al hombre por medio de Cristo en el Espíritu Santo. Para entender rectamente esta relación es importante tener a la vista la especie de amor que se realiza en Cristo. Este amor tiene una figura tal que no es una afirmación o confirmación del hombre en su terrena seguridad de sí mismo o en su comodidad, en su amor propio o en su propia decadencia, sino que lo saca de la estrechez en que lo tiene encerrado su egoísmo y vanidad para que encuentre su verdadera y propia vida en la participación de la vida de Dios. El hombre siente esta revulsión como un estorbo. Por eso se defiende contra ella. Le asusta caminar avanzando hacia Dios y por eso siente como una provocación la exigencia y obligación de hacerlo. Y así una institución que le obliga jurídicamente a salir de sí y entregarse a Cristo se le convierte en molestia y le irrita. Aunque todos los esfuerzos de la Iglesia, a semejanza de Cristo mismo y de su vida, pueden convertirse en escándalo, el carácter de escándalo se concentra, sin embargo, en el papado como en un foco, porque de él sale la forma suprema de las obligaciones que sin duda intentan la salvación de los hombres, pero que son sentidas por el hombre como una amenaza a su terrestre seguridad de sí mismo y a su tranquilidad. Por eso son fácilmente comprensibles los ataques al papado. Tienen que ocurrir lo mismo que tiene que haber escándalos. En realidad el hombre alcanza, precisamente en su desasosiego e intranquilidad orientados a Dios, la paz, que está en la comunidad con Dios y es la verdadera vida.

Como el papa no es el delegado de los obispos, ni servidor de la opinión pública la constitución esencialmente determinada por el papado no puede ser llamada democrática. Tampoco es aristocrá-

tica. Pues no es el nacimiento ni una prerrogativa del espíritu o del cuerpo lo que funda el derecho y el poder en la Iglesia, sino la fundación de Cristo únicamente. A consecuencia de la primacía de derecho del papa la constitución de la Iglesia puede llamarse monárquica. Como todas las afirmaciones teológicas, también ésta es analógica. Todos los poderes de la Iglesia parten de Cristo. No hay en ella ningún poder sin Cristo ni fuera de El. En el papa se reúne la plenitud de los poderes procedentes de Cristo, la plenitud del poder de magisterio, orden y jurisdicción, que, en definitiva, constituyen el único poder de misión de la Iglesia.

4. *Poder papal y episcopal*

El poder papal no anula, como hemos visto, el poder episcopal. De éste vamos a hablar. Se plantea la cuestión de en qué relación de dependencia está el poder episcopal respecto del papal. La cuestión es contestada de modos diversos. En el Concilio de Trento se discutió animadamente sobre si los obispos reciben su poder de jurisdicción inmediatamente de Cristo o del papa. No se llegó a decidir. También el Concilio Vaticano dejó abierta la cuestión.

Hay que distinguir entre el poder de orden y el poder pastoral o de jurisdicción. Ambos poderes fluyen sin duda del único poder de misión de la Iglesia, pero no se identifican. Se ve esto, por ejemplo, en la institución de los llamados obispos titulares. Pues un obispo titular tiene orden episcopal, pero no posee ningún poder eclesiástico sobre la diócesis para la que ha sido ordenado. El poder de orden correspondiente al obispo no puede proceder del papa, porque es transmitido por una acción de orden o consagración. Sólo queda, por tanto, la cuestión de si el poder episcopal de jurisdicción es transmitido en cada caso por el papa. No hay duda de que las tareas y derechos del obispo fueron creados y delimitados en lo esencial por Cristo. El problema afecta, pues, únicamente a la cuestión de si el poder de jurisdicción creado y delimitado por Cristo dentro del poder episcopal completo procede en cada caso concreto inmediatamente del papa o de Cristo. Para la solución hay que tener en cuenta lo siguiente: el orden no significa, ciertamente la transmisión del poder episcopal de jurisdicción, pero sí una ordenación a él. ¿Cómo ocurre la realización de esa ordenación? Del poder de jurisdicción mismo participa aquel a quien el papa transmite el

oficio de obispo. Transmitirlo es derecho del papa. Bajo determinadas condiciones el oficio episcopal puede ser quitado de nuevo. En tales casos el afectado no pierde, claro está, su poder de jurisdicción. El papa no es libre para determinar los poderes que concede a quien transmite el oficio de obispo en una diócesis, ya que el poder episcopal fué estatuído por Cristo. El poder delimitado por Cristo mismo es comunicado por el nombramiento para el oficio episcopal. Como es el papa quien concede el oficio episcopal, el obispo recibe el complejo de poderes estatuídos por Cristo inmediatamente del papa. El poder de jurisdicción de los obispos tiene que ser ejercido, por tanto, en comunidad con el papa y en subordinación a él. El poder episcopal no pierde su independencia por su relación al poder supremo papal. No es, claro está, una desmembración del primado, pero a su esencia pertenece el estar y ser ejercido en viva relación con el poder del Primado. Y viceversa, al sentido del derecho eclesiástico instituído por el papa pertenece que *de facto* no intervenga en el gobierno de una diócesis, a no ser que sea necesario para superar una grave situación (Kl. Mörsdorf).

La explicación aquí ofrecida a la cuestión, la llamada teoría papal, corresponde más exactamente a la constitución «monárquica» de la Iglesia. Si el papa posee el pleno y supremo poder eclesiástico, es congruente que los portadores de oficios subordinados a él en la esfera del poder de jurisdicción reciban inmediatamente de él sus poderes de jurisdicción estatuídos por Cristo en su núcleo esencial. Esto supone la distinción entre poder de orden y poder de jurisdicción todavía no explicada del todo.

A favor de esta explicación habla también la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. En ella dice el papa a los obispos: «Por lo que respecta a la propia diócesis, cada obispo pastorea y gobierna en nombre de Cristo como verdadero pastor el rebaño a él confiado. Claro que en esta actividad no son del todo independientes, sino que están sometidos al poder que conviene al papa, aunque poseen un poder ordinario de jurisdicción, que les fué concedido inmediatamente por el mismo papa» (cfr. también D. 15: una declaración de Pío VI).

Según otra opinión—teoría episcopal—cada obispo recibiría su poder pastoral inmediatamente de Cristo. El papa no haría más que determinar la persona y asignarle la diócesis. Como razón a favor aduce esta tesis el hecho de que Cristo llamó a sus Apóstoles inmediatamente y no por medio de Pedro.

A favor de la primera teoría parece hablar también la disposición de que a ningún obispo le es permitido consagrar a otro obispo sin autorización papal. La consagración de obispos está reservada al papa, para que se asegure así la unidad de la Iglesia. Según eso la consagración de obispos sólo puede hacerse por mandato y en nombre del papa.

Al juzgar las relaciones entre el supremo poder papal y el poder pastoral de los obispos no se puede olvidar, que el Primado tanto según su validez formal como según su concreta realización tiene viva relación con el episcopado. Por la definición del Concilio Vaticano no son anuladas las determinaciones sobre la sucesión de los apóstoles en el oficio episcopal eclesiástico, implícitas en la llamada de los Apóstoles por Cristo. Al reconocer la Escritura, la Iglesia reconoce el testimonio en ella contenido sobre el poder de los obispos. Cuando de parte de los protestantes se expresa el temor de que en la realización concreta de la vida de la Iglesia es cierto que el oficio episcopal es normalmente reconocido por el papa, pero que no hay seguridades jurídicas para la autonomía del oficio episcopal, sino que el oficio episcopal puede ser vaciado de contenido en razón del supremo poder papal, se pasa por alto la seguridad jurídica existente en el reconocimiento del testimonio de la Escritura por parte de la Iglesia. Esto tiene validez a pesar de que en las definiciones doctrinales de la Iglesia sólo se trata detalladamente del primado y no del oficio episcopal.

Lo que de este modo se garantiza jurídicamente, a saber, el poder ordinario y autónomo de los obispos, se manifiesta continuamente en el ejercicio viviente del poder primacial. El primado no se ejerce ni se puede ejercer en un espacio vacío de aire, sin tener en cuenta a los Obispos, que son los representantes de todo el pueblo de Dios previstos por Cristo. De otro modo la finalidad del Primado o no se conseguiría o sólo a duras penas se lograría. La finalidad del Primado es el fomento del reino de Dios y de la salvación de los hombres. La sirven de igual modo todos los portadores de oficios de la Iglesia. La cooperación del poder papal y episcopal está, por tanto, dentro del primado de derecho bien interpretado. Hay que confiar en que sus portadores se saben fundamentalmente obligados por la tarea común. Sólo quien viera en el Primado una institución del capricho y de la dictadura y lo malentendiera, por tanto, esencialmente, podría llegar a opinar que el Primado es un

peligro para el oficio episcopal. Una comprensión del Primado recta y nacida de la fe, no permite que surja tal temor.

Tal vez el derecho constitucional de la Iglesia oriental con su determinación de que el oficio episcopal es adquirido por el orden, ofrezca el punto de partida para una nueva elaboración del problema, de en qué relación está el poder episcopal con el papal.

5. *Testimonios sobre el Primado en la tradición eclesiástica*

Al principio de esta sección hemos citado los textos eclesiásticos, en que aparece el dogma del Primado. A la vez son testimonios a favor de la legitimidad del Primado. Pues en el hecho de la fe en el Primado está implicada la justificación de tal fe. La *quaestio facti* decide aquí sobre la *quaestio iuris*.

A continuación vamos a aclararlo. Vamos a citar textos en los que se pueda ver la fe, existente desde el principio, de toda la Iglesia, es decir, en los que se expresa la tradición eclesiástica. Desarrolla lo que la Escritura contiene implícitamente. En la Tradición logra figura expresa, lo que en la Escritura está dado tácitamente.

a) En los primeros siglos se nos atestigua muchas veces la conciencia del Primado del obispo de Roma, aunque las voces que dan este testimonio sean a menudo poco claras y bastante remisas. La encontramos por primerara vez en la epístola que Clemente de Roma, tercer sucesor de Pedro, envió hacia el año 96 a la Iglesia de Corinto. Ocasión del escrito fué la rebelión de algunos «insolentes» contra los superiores eclesiásticos. «Se levantan los no-respetados contra los respetados, los sin-fama contra los famosos, los ignorantes contra los sabios, los jóvenes contra los ancianos.» Y así ahora «han huído lejos la justicia y la paz, ya que todos depusieron el temor de Dios y se obcecaron en su fe en El, no caminaron ya por la senda legal de sus mandamientos, ni hicieron una vida digna en Cristo, sino que siguieron las pasiones de su perverso corazón» (cap. 3). Clemente intenta poner paz y hacer que la comunidad corintia vuelva a su celo primero, célebre por todas partes (cap. 1). Lo hace sin haber sido llamado, ni querido, por propia iniciativa. Hasta se disculpa por no haber intervenido en tanto tiempo. «Debido a los repentinos y seguidos trabajos y dolores entre nosotros, hermanos, creímos poder ser un poco negligentes, hasta dirigir la atención a las cosas ocurridas entre vosotros.» En Clemente habla toda

la comunidad romana. «La Iglesia de Dios, que vive en Roma en destierro» escribe «a la Iglesia de Dios que vive en Corinto en destierro, a la llamada, a la santificada según voluntad de Dios, por nuestro Señor Jesucristo» (encabezamiento de la epístola). En tono de seria reprensión, invocando las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento los litigantes son requeridos a volver a la unidad y a la obediencia a las disposiciones de Dios. Con arrepentimiento y penitencia deben apartarse de la corruptora disputa, inclinar sus cervices y restablecer la paz y concordia. El remitente de la epístola asegura, que será para él una alegría, que los Corintios, obedientes a lo que él les ha escrito por el Espíritu Santo, depongan la pecaminosa ira de su irritación (caps. 59 y 63). La epístola no representa, es cierto, formalmente una intervención autoritaria, por la que los corintios sean ligados y obligados jurídicamente. El autor se incluye a sí mismo en la obligación de arrepentimiento y penitencia que exige. Llama a sus indicaciones un consejo (58, 2). Pero trasciende la mera amonestación (7, 1; 63, 2), cuando exige subordinación a los presbíteros (57, 1 y sig.) y lo exige «con un lenguaje apoyado en la responsabilidad y conciencia de autoridad» (A. Lang). Exige obediencia a lo que él ha escrito en el Espíritu Santo (63, 2). La desobediencia significaría un gran pecado. «Pero quien es desobediente a lo que Dios ha dicho por medio de Nos, debe saber que se enreda en pecado y en no pequeño peligro. Y Nos no tendremos ninguna culpa de ese pecado» (59 y sigs.). El proceder de la comunidad romana puede fundarse, en parte, en la vigilancia y cuidado de unas comunidades por otras, y también en las estrechas relaciones que existían entre Roma y Corinto desde la nueva fundación de esta última en el año 44 a. C. Pero es un hecho que ninguna otra comunidad ni ningún otro obispo habló y obró de esa manera al principio de la historia de la Iglesia, amonestando y advirtiendo autoritariamente y exigiendo a la vez. Por eso se puede decir que aquí se anuncia ya el espíritu y la fuerza, la exigencia de Roma de un puesto especial entre las demás comunidades, así como la conciencia de responsabilidad por toda la Iglesia. A favor de la destacada significación de la Iglesia de Roma habla la alta estimación que tuvo la carta de Clemente en toda la Iglesia a lo largo de todo el siglo II. Tuvo precisamente consideración canónica. Dionisio de Corinto atestigua que él la había leído en la misa.

Poco después, Ignacio de Antioquía distingue a la comunidad cristiana de Roma con grandes alabanzas. En el encabezamiento

de la carta dice: «Ignacio, también llamado Tóforo, a la Iglesia, que ha experimentado la misericordia de Dios en la gloria del Padre supremo y de Jesucristo, su único Hijo, que es amado e iluminado por voluntad de Aquel que quiso todo lo existente, conforme al amor de Jesucristo, nuestro Dios, que también tiene la presidencia y primacía en los territorios de los romanos, que es digna de Dios, digna de honor, de gloria, de alabanza, que es digna del éxito, casta, y tiene también la primacía en el amor; la saludo cordial y plenamente en Jesucristo nuestro Dios.» De todas las alabanzas, con que Ignacio colma a la comunidad de Roma, la más importante es la de «primada del amor». La traducción—usual y procedente de F. X. Funk—de la expresión griega *prokathemene tes agapes* por «primada del vínculo del amor» (=de toda la Iglesia), podría no ser correcta. Por *agape* hay que entender, sin duda, todo lo nuevo que entró en el mundo con Cristo y constituye la esencia más íntima del Cristianismo. O. Perler entiende por *agape* no otra cosa que el amor sobrenatural en su sentido más pleno, el amor que está ordenado a la fe. Dice lo siguiente: «Según esta interpretación no se puede demostrar que el primado jurídico de la Iglesia romana sea expresamente atestiguado, en el sentido de Funk, por el encabezamiento de la carta a los romanos. Pero con ello no se agota la cuestión. En la expresión *prokathestei*, sopesada, usada absolutamente, únicamente existente ahí y tomada del lenguaje del derecho constitucional, hay, cierto que tácita, pero implícitamente, algo más que el reconocimiento de un comportamiento o primado meramente ético» (*Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, en: «Divus Thomas» (1944), 413-451, especialmente 419 y 433).

De hecho, en la carga se barrunta claramente un puesto privilegiado de la comunidad romana. Ella ha adoctrinado a las demás, como dice Ignacio aludiendo a la epístola de Clemente, pero no ha recibido enseñanza de otras. Mientras que San Ignacio a todas las demás comunidades que escribe hace amonestaciones, no se atreve a hacerlas a la comunidad romana (3, 1). Al contrario, le pide que le acepte a él para la Iglesia de Siria como Cristo y a modo de obispo (9, 1). A la Iglesia romana asiste el derecho de mandar (3, 1). La razón profunda de su consideración y superioridad está en que Pedro y Pablo estuvieron en ella y le predicaron el Evangelio (4, 3).

Ireneo de Lyon atestigua el Primado de la comunidad romana indirecta y mediatamente. Frente al gnosticismo demuestra que la

fuente y norma de la fe es la tradición doctrinal de los Apóstoles perviviente en la Iglesia. Para comprobar la tradición doctrinal sirven sobre todo las Iglesias fundadas por los Apóstoles. La ininterrumpida sucesión de obispos desde los Apóstoles hasta la actualidad garantiza la verdad de la doctrina. Pero sería demasiado largo enumerar los obispos de todas las Iglesias fundadas por los Apóstoles. Basta demostrar «de la Iglesia de Roma la más grande, más antigua, de todos conocida y fundada por los gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo» que la serie de sus obispos se retrotrae hasta los Apóstoles y que, por tanto, su doctrina es apostólica. «Pues con esta Iglesia, por su primacía más poderosa *(propter potentiorem principalitatem)* tienen que estar de acuerdo todas las demás Iglesias de todas las partes, pues en ella han conservado la tradición apostólica cristianos de todos los lugares» *(Contra las herejías*, lib. 3, cap. 3, sección 3). Las palabras latinas transcritas significan objetivamente, como indican el contexto y el texto paralelo del libro 4 (cap. 3, sección 2), lo mismo que «superior apostolicidad». La apostolicidad de la comunidad romana sobresale de la de las demás comunidades porque se remonta a dos Apóstoles. Ellos son el principio temporal y causal, puesto por Cristo, de la Iglesia romana. Aunque el texto de San Ireneo tampoco enseña expresamente una obligación jurídica de las demás Iglesias de oír a la comunidad romana, atribuye a ésta una superioridad sobre las demás, fundada en su doble apostolicidad.

Tertuliano e Hipólito dan un paso más al llamar a Pedro solo principio y fuente de la serie episcopal de Roma. El primero dice que en Roma está la autoridad docente también para Africa *(De praescript.*, 36). (El escrito de Tertuliano *De pudicitia*, en el que (cap. 1) se habla de un *pontifex maximus* y de un *episcopus episcoporum*, que se atribuye en razón de *Mt.* 16, 18 el poder de perdonar pecados, no ofrece ningún testimonio a favor del Primado, porque el obispo impugnado en él no es el romano, sino el obispo Agripino de Cartago. Además en esta obra, que pertenece a su período montanista, explica el poder de atar y desatar concedido a Pedro como una distinción personal de Pedro.)

Cipriano atestigua también una primacía de la comunidad romana. Tiene que habérselas sobre todo con la demostración de la unidad de la Iglesia. La unidad está fundada en Pedro. Cuando Cristo transmitió primaria y únicamente a uno sólo, es decir, a Pedro, el poder de atar y desatar, anunció a todos los tiempos que, según su voluntad, la Iglesia debe ser y permanecer una. Pedro es

símbolo y fundamento real de la unidad. Los poderes y autorización de los demás Apóstoles significan la participación por parte de todos los Apóstoles en el pleno poder ya concedido a Pedro solo. Cierto que San Cipriano no dedujo de aquí un primado activo de jurisdicción sobre los demás Apóstoles, sino que, más bien, lo rechazó. Pedro encarna la Iglesia primitiva, en cuanto que todos los poderes sacerdotales salieron de él. La doctrina del origen petrino del Cristianismo y sobre todo del poder de perdonar pecados se la encontró San Cipriano como herencia de la Iglesia africana. Las Iglesias particulares no son más que la respectiva representación local de la Iglesia una fundada sobre Pedro. Lo nuevo en él está en que de *Mt.* 16, 18 no deduce únicamente todo poder episcopal, sino también la necesidad de la unidad de la Iglesia. La relación con Pedro fundada en la sucesión episcopal del oficio es, por una parte, el título jurídico de todo poder episcopal y condiciona, por otra, la unidad de toda la Iglesia. Cuando Pedro se estableció en Roma, la Iglesia primitiva, encarnada en él, se estableció también allí. Esto es lo que quiere decir San Cipriano cuando llama a la comunidad romana *ecclesia principalis*. Desde allí partió, en el tiempo en que Pedro fué obispo de Roma, la unidad sacerdotal, la unidad en el poder sacerdotal. Por tanto, aunque toda Iglesia es *cathedra Petri*, la comunidad de Roma lo es de modo especial. San Cipriano no equiparó a la Iglesia romana con Pedro en el aspecto de la significación como principio de unidad. Pero sugirió esta idea por la estrecha relación en que puso a la cátedra de Roma con Pedro y la «Iglesia primitiva». Su comportamiento en la lucha contra las herejías indica que no había reconocido todavía plenamente la importancia del Primado. Por eso San Cipriano no es un testigo inmediato a favor del Primado, pero sí a favor de las convicciones, vivas en la antigua Iglesia, de que creció la figura plenamente madurada del dogma del Primado.

Optarus de Mileve († antes del 400) dió un paso más y enseñó que la comunidad con la Iglesia romana ofrece la garantía de la juridicidad y divina autorización de las demás Iglesias. La doctrina de San Basilio, de San Juan Crisóstomo y de otros Padres debe ser juzgada de modo semejante a la de San Cipriano. Sólo es germinal, pero clara. Pero encontramos testimonios más claros y elaborados. San Ambrosio escribe al emperador Graciano, en interés del papa Dámaso amenazado por Ursinius: «No permitas que la Cabeza de todo el mundo romano, la Iglesia romana y toda la santísima fe

apostólica sea turbada. Pues desde ella pasan los derechos de la venerable comunidad de Iglesias a todas las Iglesias» *(Explicación del salmo* 40, 30). San Jerónimo escribe al papa Dámaso: «A nadie sigo como a primero más que a Cristo solo y por eso quiero permanecer en comunidad eclesiástica contigo, es decir, con la silla de Pedro. Sé que sobre esa roca está fundada la Iglesia» *(Carta* 15, 2).

Es de gran importancia, que ya desde el siglo II los cristianos se dirigían a Roma para en las cuestiones disputadas lograr la decisión del papa o su asentimiento a una opinión, o más en general para entablar unión con Roma. Así, por ejemplo, el obispo Policarpo de Esmirna fué a Roma para tratar con el papa Aniceto (154-165) sobre la fecha de la celebración de la Pascua; y el obispo Polícrates, de Efeso, para entablar negociaciones con el papa Víctor I (189-198), que amenazó a las comunidades de Asia Menor con la exclusión de la comunidad de la Iglesia por su obstinación en la práctica cuartodecimánica de celebrar la Pascua; y también Ireneo, Justino, el mártir, el sirio Taciano, Hegesipo de Palestina (quería conocer en Roma la verdadera tradición de la fe) y Aperkios, de Hierápolis. De todos estos viajes a Roma nos informa la historia de la Iglesia de Eusebio. De los herejes se esforzaron por conseguir Roma los gnósticos (Valentín, Marción) los montanistas, los donatistas y los pelagianos. Desde el siglo IV nos encontramos con el hecho de que los obispos buscaron protección en Roma contra cualquier amenaza de sus derechos, que en cosa de derecho se apelaba a Roma, contra cuya decisión no era lícita ninguna apelación. «Nadie puede emitir juicio contra la primera Sede» (D. 109; 110).

Más instructivo es San Agustín. En la época de la lucha frente a los donatistas San Agustín no había llegado a una idea clara sobre el Primado, aunque también en este período concedió a Roma gran importancia y se esforzó por conseguir su asentimiento. Sin embargo, su opinión de esta época es, que Pedro no recibió de Cristo el supremo poder para su persona, sino como representante de toda la Iglesia, que, por tanto, la Iglesia toda es portadora del poder de llaves. A la sede apostólica de Roma compete una posición privilegiada, ya que la Iglesia romana fué fundada por Pedro, que es el principio de la unidad en la fe. Con él tienen que estar de acuerdo las demás iglesias. En las disputas sobre la fe debe ser convocado un concilio que decida qué es lo que pertenece a la tradición eclesiástica. La representación apropiada de la Iglesia católica es, por tanto, para el San Agustín de la época de la polémica contra los

donatistas el concilio ecuménico. Sus declaraciones son irrevocables, infalibles y obligatorias para todos, aunque a lo largo del tiempo puedan ser formuladas más exactamente y su contenido pueda ser más explicado.

Pero en la polémica contra el pelagianismo San Agustín alcanzó el pleno conocimiento del Primado. Después que habían condenado el pelagianismo tres sínodos africanos, intentó San Agustín con creciente empeño lograr el asentimiento de Roma, porque, como él decía, sólo el voto de la Sede apostólica con su sobresaliente autoridad daría el justo énfasis a la decisión de los obispos africanos, protegería a los puestos en peligro y conduciría de nuevo a los seducidos hasta el recto camino. En la carta al papa, que lleva el número 117, dice: «La caritativa bondad de tu corazón nos perdonará sin duda, si hemos mandado a Tu Santidad una carta tal vez, contra nuestro deseo, demasiado prolija; pues no arrojamos nuestro arroyuelo a la fuente abundante para que se haga más grande, sino que queremos que en la tentación presente, de ningún modo pequeña... Tú examines, si nuestro arroyuelo, aunque pequeño, fluye de la corriente principal misma, como Tu sobreabundante fuente, y que seamos consolados por Tu respuesta sobre la común participación de la gracia una» *(Carta* 117, 19). El papa Inocencio I confirma la condenación de los errores pelagianos por los obispos de Africa. Su respuesta es un bosquejo sobre el primado romano. Alaba a los obispos por su apelación a Roma. Dice que tal proceder corresponde a la tradición y al orden de la Iglesia, y que, en consecuencia, de Roma, fuente apostólica, parten continuamente escritos de respuesta por todas las provincias hasta todo el mundo. Sólo por la decisión romana se resuelve definitivamente una cuestión disputada. En cuestiones de fe, especialmente todos los obispos, deben dirigirse a Roma, porque así beneficiarán más a toda la Iglesia y podrán amedrentar más eficazmente a los herejes. Pues desde Roma debe fluir como de una fuente y seno materno a todas las demás Iglesias el agua de la doctrina pura. Así está bien, porque en Roma está la Sede apostólica que Pedro ocupó en otro tiempo, sobre quien fué fundado todo el episcopado y su autoridad. Pero en el obispo de Roma pervive Pedro, de forma que una apelación a la Sede apostólica de Roma equivale a una apelación a Pedro. Por eso los juicios de Roma poseen la autoridad de Pedro mismo. En el transcurso de la polémica con los pelagianos San Agustín explica en un sermón *(Sermo* 131, 10): «Ya se han enviado a la Sede apostólica dos resoluciones

conciliares sobre esta cuestión. Ya ha habido también respuesta de allí. La polémica está decidida, se ha de poner fin al error» (la famosa fórmula *Roma locuta, causa finita* no procede literalmente de San Agustín). F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* 1933, 269 y sig., 315, 320 y sig.

b) De la doctrina sobre el Primado, cuyos gérmenes hemos citado aquí, hay que distinguir la realización del Primado. Su forma postapostólica original aparece en la ya dicha primera *Epístola de San Clemente*. Casi cien años más tarde el papa Víctor I (189-198) hace valer poderosamente el primado de Roma. Excomulgó a las Iglesias de Asia Menor, porque se negaron a aceptar la fecha romana de la celebración de la Pascua y por ello nació la desunión, y de forma que no sólo rompió la comunidad con ellas, sino que las excomulgó de la comunidad de toda la Iglesia. Para fundar la autoridad superior de Roma invoca «los sepulcros de Pedro y Pablo, que están en Roma». El papa Esteban I (254-257) exigió sin más la aceptación de su doctrina en la lucha contra las herejías y amenazó con la excomunión a los que se opusieron. Invoca los plenos poderes transmitidos al apóstol Pedro, que han pasado a sus sucesores. Fué, en cuanto puede saberse, el primero que acudió a *Mt.* 16, 18 para fundamentar el primado romano.

Desde el siglo IV los obispos romanos exigieron el Primado cada vez con más claridad y precisión, muy clara y decididamente León Magno. Sus esfuerzos no estuvieron inspirados, desde luego, en la ambición de poder, orgullo o vanagloria, sino que se fundaron en el convencimiento de que, como sucesor de San Pedro, tales trabajos tenían que cumplir una tarea impuesta por el Señor a la Iglesia. «No puede extrañar al historiador que tropezaran con dificultades. Pero le tendría que extrañar en sumo grado, que su pretensión pudiera imponerse en una época de alto grado de cultura, si se hubiera apoyado en los mezquinos motivos aludidos, y que la Iglesia de los siglos IV y V se sometiera a una dictadura espiritual sin igual» (A. Ehrhard, *Die katolische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker* I, 2 (1937), 163). El legado papal Felipe en su alocución a los Padres del Concilio de Efeso (431) hizo una decidida confesión del primado del Obispo de Roma (D. 112). El Concilio Vaticano la incluyó en su decisión. Hasta qué punto la pretensión de Roma correspondía a la conciencia general de los creyentes, se manifiesta, por ejemplo, en el Concilio de Calcedonia (451). Cuando fué leída

en él la carta del papa León I a Flaviano (cfr. § 146) exclamaron los participantes en el Concilio: «Esta es la fe de los Padres, esta es la fe de los Apóstoles... por boca de León ha hablado Pedro.» En el escrito que el Concilio dirigió al papa, le llaman intérprete de la voz del apóstol Pedro. El sínodo le había tomado como guía para mostrar a los hijos de la Iglesia la herencia de la verdad (cfr. Altaner, *Patrología,* 51 y sig., 56, 80, 92, etc.).

c) Si se comparan las primitivas afirmaciones y primeros testimonios cristianos sobre el Primado con la doctrina vaticana sobre el mismo tema, no se puede pasar por alto que hubo una profunda evolución. Fué desencadenada por el hecho de que los papas se comprometieron a favor de la existencia de la Iglesia. Lo que no es más que el empeño de la Iglesia por su propia existencia y esencia. Al saberse responsable de su existencia, obra de modo que la afirmó y observó. Obrando se hizo consciente cada vez con más claridad y evidencia de su propia esencia. De modo parecido llega el hombre a hacerse consciente de su ser, de sus capacidades y posibilidades y de sus límites en la acción. Entonces se le abren sus propias profundidades y llegan hasta su conciencia. El obrar de la Iglesia desde su esencia, que es el modo en que se desarrolla, está ciertamente ocasionado por realidades y procesos que están fuera de su esencia, pero no conduce a una enajenación de su esencia, sino que, precisamente así, se profundiza ella misma. Lo que vale de toda la Iglesia, vale también del Primado. «La Iglesia era en sus principios una semilla determinada, madura, que empezó entonces a germinar a su modo y a crecer. Considerada como tal y desde ese punto de vista, era totalmente la misma de hoy lo mismo que son la misma esencia el polluelo y el huevo, la encina y la bellota; pues del uno y de la otra se desarrolla según la especie sólo aquello que debe proceder de ello, a saber, lo que estaba ya previamente contenido» (Sertinllanges, *Das Wunder der Kirche,* 81). Cristo puso en la Iglesia las disposiciones que debían desarrollarse. El Espíritu enviado por El obra el desarrollo en la acción de los hombres, cuando ha llegado la hora de ello. Ocurre como con todo lo vivo: El Cristianismo a su entrada en el mundo se asemejaba a un niño «que en pocas semanas crece más que después en diez años. Pero si el niño crece ello ocurre porque en el niño hay algo que se esconde detrás del inexplicable nombre de «vida». ¿Qué es la vida? Nadie lo sabe. Pero se sabe una cosa: el crecimiento del niño no puede

explicarse diciendo sencillamente que basta que en el niño se dé todo lo que es necesario para el crecimiento: buena temperatura, aire sano, una buena nodriza, leche, pan, espacio libre para sus primeros pasos y después un campo amplio para que juegue y salte. La vida es algo completamente distinto, es una asimilación desde el germen. Es el germen concreto, claramente delimitado, que se ejercita en la dirección que le ha sido dada, que se desarrolla de un modo determinado y que ya en su raíz esconde todo lo esencial que será más tarde. Esta es la verdadera explicación de la vida. Si el Cristianismo no hubiera encontrado las condiciones necesarias para su desarrollo y crecimiento, no hubiera crecido así; por eso Dios le preparó previamente todo eso, y mediante el curso normal de las cosas obró de modo que no hay que hablar de milagros. En una palabra: estaba actuando aquí la providencia divina. Pero aunque Dios lo hubiera preparado todo o la historia, hablando en profano, hubiera creado el ambiente ideal para tal florecimiento, resta en todo caso la tarea de buscar y definir el germen vital. ¿Qué fuerza invisible fué la que reunió a un grupo de pescadores, y dió a sus palabras vida y éxito sobrenatural? ¿Qué llama fué, la que, según comparación del Salmista, saltó al cañaveral y causó tan maravilloso incendio?» (Sertinllanges, *o. c.*, 170 y sig.). Es el Espíritu mismo enviado por Cristo. Fué la fuerza personal de Dios, la que obró a través de los miembros de la Iglesia y en ellos. Este desarrollo no es, por tanto, un proceso natural, sino una acción personal. El Primado se desarrolla, al comprometerse la Iglesia en su existencia, es decir, al confesarse a favor de Cristo y en El a favor de sí misma, pueblo y Cuerpo de Cristo. Ese desarrollo se basa, pues, en que Cristo instituyó inmediatamente el primado de jurisdicción. Pedro lo mismo que los obispos de Roma han estado desde entonces en posesión de él. No lo contradice el hecho de que la voz del portador del Primado fuera todavía poco clara en la edad infantil de la Iglesia y que sólo a lo largo del tiempo fuera ganando posibilidades de expresión y acento personal. Pues puede existir un derecho por disposición divina, sin que se haga uso de él desde el principio. En un sentido, aunque limitado, se podría asentir, por tanto, a las siguientes afirmaciones: «Tampoco contradice a la existencia de un derecho, el hecho de que su poseedor y su entorno no tengan conciencia de él al principio. Nada cambia por eso en el derecho en cuanto tal» (Poschmann, *Ecclesia principalis*, 1933, 101 y sig.; Y. M. Congar, *Das Leben der Kirche und das Bewusstsein ihrer Katholizität*, en: «Catholica» 7 (1938), 1-9).

d) Los teólogos escolásticos de la Edad Media en general sólo trataron la cuestión del Primado incidentalmente y en relación con otros problemas, sea al explicar la ordenación sacerdotal, sea al explicar el concepto de fe.

La doctrina del Primado fué puesta en movimiento en la Alta Escolástica por la teología de las órdenes nuevas, llamadas órdenes mendicantes. La participación principal en el desarrollo de la doctrina del Primado se debe a San Buenaventura. Pero también en Santo Tomás de Aquino se encuentran los elementos más importantes de la doctrina del Primado. Las órdenes nuevas, franciscana y dominica, significaron una irrupción en la estructura financiera y jerárquica hasta entonces existente, en cuanto que los pertenecientes a la orden se sabían sometidos sólo a un superior general pero no como los sacerdotes seculares a un obispo o párroco. En el orden financiero se protegían en el papa, ya que la curia romana era jurídicamente la apoderada de la orden. Los pertenecientes a la orden eran, pues, hijos del papa de un modo especial. Contra la situación producida por las nuevas órdenes peleó sobre todo Guillermo de St. Amour. Utilizó la doctrina sobre la jerarquía, elaborada por el Seudo-Dionisio, para delimitar el poder papal. Su idea puede interpretarse en el sentido de que en la Iglesia rige el principio de subsidiariedad, según el cual el poder, respectivamente superior, no puede limitar, y menos suplantar, al poder respectivamente inferior. En relación con esas doctrinas se enseñó, o por él por sus partidarios, la superioridad del Concilio sobre el papa y la de la Escritura sobre la jerarquía.

Contra estas tesis Santo Tomás de Aquino defendió el primado papal decididamente, aunque no ofrece tampoco una doctrina sistemática sobre el Primado. En la *Summa Theologiae* habla varias veces, aunque de pasada, del Primado papal (I, q. 112, a. 2 ad 2; II, q. —, a. 10; q. 68, a. 4; q. 89, a. 9 ad 3; III, q. 72, a. 11 ad 1). En el *Comentario a las sentencias* sólo se encuentra un breve texto sobre el Primado (IV, d. 24, q. 3, a. 2. 3). Trata además el problema en el *Opusculum contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Donde con más extensión se ocupa de la cuestión es en el capítulo 76 del libro 4 de la *Summa contra gentiles*. Fundamenta en él el Primado a partir de la monarquía como la más perfecta forma de gobierno. La Iglesia representa una pluralidad y en interés de la unidad y de la paz lo mejor es que sea gobernada por uno. Tiene que tener, por tanto, una sola cabeza suprema. En esta reflexión Santo Tomás está evidentemente influído por la doctrina platónica y neoplatónica de la unidad. De él depende en gran medida Jacobo de Viterbo (M. Grabmann, *Die Lehre des Erzbischofs und Augustiner-Theologen Jokob von Viterbo († 1307-8) vom Episcopat und Primat und ihre Beziehung zum keiligen Thomas von Aquin*, en: «Episcopus. Studien über das Bischofsamt», Kardinal Faulhaber dargebracht von der theologischen Fakultät München (1939), 185-206). La idea de unidad usada por Santo Tomás de Aquino como *leitmotiv* de su argumentación aparece sobre todo como el motivo de la unidad de la fe. El papa garantiza por su autoridad doctrinal la unidad de toda la Iglesia. El poder doctrinal, pertenece según Tomás de Aquino, al poder pastoral. Vamos a citar el texto de la *Summa contra gentiles* (IV, 76): «Pero como la concesión de todas estas órdenes se hace de algún modo con un sacramento, como se ha dicho (cap. 74), y los

sacramentos de la Iglesia son impartidos por un servidor de la Iglesia, es necesario que en la Iglesia haya algún poder superior, algún servicio superior, que conceda el sacramento del orden. Y este es el poder episcopal, que ciertamente no trasciende el poder del sacerdote por lo que respecta a la consagración del Cuerpo de Cristo, pero que en todo lo que concierne a los creyentes lo supera. Pues también el poder sacerdotal mismo es introducido por el episcopal, y lo que es difícil de hacer en relación al pueblo creyente, está reservado a los obispos, por cuya autoridad también los sacerdotes pueden hacer lo que se les ha confiado hacer. Y por eso también los sacerdotes usan en todo lo que hacen, cosas bendecidas por los obispos. Y así en la consagración de la eucaristía usan el cáliz, el altar y los ornamentos bendecidos por el obispo. Y así es evidente que la suma del gobierno sobre el pueblo creyente pertenece a la dignidad episcopal.

Pero es evidente que los pueblos están divididos en diversas diócesis y ciudades y que, sin embargo, como sólo hay una Iglesia, sólo puede haber un pueblo cristiano. Por lo cual, lo mismo que en un pueblo particular de la Iglesia una y única se exige un obispo único, que sea Cabeza de todo el pueblo, en todo el pueblo cristiano se exige que uno sólo sea la Cabeza de toda la Iglesia.

Y lo mismo: para la unidad de la Iglesia se exige que todos los creyentes coincidan en la fe. Sin embargo, en todo lo que es de la fe ocurre que las cuestiones se ponen en movimiento. Pero por la variedad de opiniones la Iglesia se dividiría, si no fuera conservado en unidad por la decisión de uno solo. Para la conservación de la unidad es, pues, necesario que sea uno solo quien preside a toda la Iglesia. Pero es evidente que Cristo no dejó en la estacada, en lo necesario, a la Iglesia, a la que amó y por la que derramó su sangre, porque también de la sinagoga se dijo por labios del Señor: «¿Qué debí hacer por mi viña, que no haya hecho?» *(Jer.* 5, 4). Por tanto, no hay que dudar de que por disposición de Cristo uno solo preside a toda la Iglesia.

Además: para nadie puede ser dudoso que el gobierno de la Iglesia está ordenado lo mejor posible, porque está dispuesto por Aquel «por quien los reyes reinan y los legisladores determinan lo justo» *(Prov.* 8, 15). Pero el mejor gobierno de una pluralidad es el ser gobernados por uno solo, y esto es evidente por el último fin del gobierno, que es la paz. Pues la paz y unidad de los súbditos es el último fin del gobernante. Pero uno es causa más apropiada de la unidad que muchos. Por tanto, es evidente que el gobierno de la Iglesia está dispuesto de manera que sea uno quien presida a toda la Iglesia.

Además: la Iglesia militante es conducida por la Iglesia triunfante, por lo que también San Juan, en el *Apocalipsis*, «vió bajar a Jerusalén del cielo» y a Moisés se le dijo «que debía hacer todo según el modelo que le había sido mostrado en el monte» *(Ex.* 25, 40; 26, 30; cfr. *Hebr.* 8, 5; *Act.* 7, 44). Pero en la Iglesia triunfante hay uno solo a la cabeza: Aquel, que está también a la cabeza de todo el universo, es decir, Dios. Y en el capítulo 21 del *Apocalipsis* se dice: «Para El ellos serán su pueblo y El estará con ellos como su Dios» *(Apoc.* 21, 2-3). Por consiguiente, también en la Iglesia militante es uno solo quien preside todo.

Por eso se dice en el primer capítulo de *Oseas:* «Los hijos de Judá y los hijos de Israel se juntarán en uno y se darán un jefe único y se desbordarán de la tierra, pues será grande el día de Jezreel» *(Os.* 1-11); y el Señor dice

en el capítulo 10 de *San Juan:* «Y será un solo rebaño y un solo pastor» *(Jo.* 10, 16).

Pero si alguien dijera que la cabeza única y el único pastor es Cristo, que es el único Esposo de la Iglesia, no contestaría suficientemente. Pues es evidente que Cristo mismo realiza todos los sacramentos. El es quien bautiza, El quien perdona los pecados. El es el verdadero sacerdote, que se ofreció en el altar de la Cruz y por cuya fuerza creadora de virtud su Cuerpo es consagrado diariamente en el altar. Y, sin embargo, como El no iba a estar corporalmente presente con todos los creyentes, eligió servidores, por medio de los cuales quiso impartir a los creyentes lo ya dicho, como explicamos arriba (cap. 74). Y, por tanto, por la misma razón: como estaba a punto de privar a la Iglesia de su presencia corporal tuvo que confiar a alguien que tuviera en lugar de El cuidado de toda la Iglesia. Y de ahí que dijera a Pedro antes de la Ascensión: «Apacienta a mis ovejas», en el último capítulo de *San Juan (Jo.* 21, 17), y antes de la Pasión: «Cuando tú te conviertas de nuevo confirma a tus hermanos», en el capítulo 22 de *San Lucas (Lc.* 22, 32), y que sólo a él le prometiera: «Te daré las llaves del reino de los cielos» *(Mt.* 16, 19), para que se viera que el poder de las llaves tenía que ser impartido por él a otro para conservación de la unidad de la Iglesia.

Pero no se puede decir que esta dignidad, aunque El la dió a Pedro, no pasó a otro. Pues es evidente que Cristo ordenó la Iglesia de forma que durara hasta el fin de la temporalidad, según aquellas palabras del capítulo 9 de *Isaías:* «Para delimitar el imperio y para una paz ilimitada, sobre el trono de David y sobre su reino, para firmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia desde ahora para siempre jamás. El celo de Yavé Sabaot hará esto» *(Is.* 9, 7). Por tanto, es evidente que El instituyó a los que entonces estaban a su servicio, de forma que su poder pasará a sus sucesores, para provecho de la Iglesia, hasta el fin de la temporalidad, particularmente, porque El mismo dice en el último capítulo de *San Mateo:* «Enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.»

Y así es excluído el presuntuoso error de ciertas gentes, que intentaron sustraerse a la obediencia a Pedro y al sometimiento a él, al no reconocer al sumo sacerdote romano como pastor de toda la Iglesia».

Elaboró una doctrina sistemática sobre el Primado frente a los ataques de los sacerdotes seculares, sobre todo contra los del ya dicho Guillermo de Saint Amour y Gerardo de Abbeville, San Buenaventura y de modo menos desarrollado y claro Tomás de York. Sobre esto ha trabajado instructivamente J. Ratzinger ordenando históricamente y explicando la doctrina de San Buenaventura sobre el Primado *(Der Einfluss des Bettel-Ordenstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura,* en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart». *Festschrift Michael Schmaus* (1957), 697-723). San Buenaventura, lo mismo que Santo Tomás, no explica el problema en un contexto eclesiológico, sino a propósito del estudio de otros problemas, sobre todo en relación con el estudio del concepto de fe, del orden, del deber de obedecer y de la esencia de los votos. Así se entiende que hable del Primado no sólo en el libro 4 (d. 19, dub. 6) del *Comentario a las Sentencias* y en el *Breviloquium* (pars. 6, cap. 12), sino también en la *Quaestio de perfectione evangelica* (q. 4, art. 3). Su motivo principal es también la unidad

de la Iglesia. Pero lo desarrolla más decidida y ampliamente que el *Aquinate*. Es sabido que el concepto de *reductio* desempeña un papel decisivo en toda la teología de San Buenaventura. El concepto está tomado, según su significación formal del neoaristotelismo árabe de Averroes y, según su aplicación objetiva, del pensamiento neoplatónico del Pseudo-Dionisio (Ratzinger). En cualquier dominio hay, según San Buenaventura un primero y superior, al que se reduce todo lo individual, y que, viceversa, es fuente y origen de todo lo individual. El papa, a semejanza de la cabeza o del corazón en el cuerpo, es el *membrum principale*, y representa el *liberum arbitrium*, la fuerza directora activa del hombre, la cumbre de toda la realidad jerárquicamente ordenada. Es la cumbre no sólo en la esfera religiosa, sino en la profana. Pues la cabeza de la humanidad es indivisible, «porque él (el papa) es sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, que era a la vez rey de Salem y sacerdote del supremo Dios (*Gen.* 14, 18), y como Cristo dispuso de ambos poderes, el vicario de Cristo en la tierra también ha recibido ambos poderes de Cristo, de modo que le convienen ambas espadas (sigue una cita del cuarto libro *De consideratione*, de San Bernardo). De ello resulta con toda claridad que ambos poderes son reductibles a él como a único jerarca primero y supremo». Por otros caminos llega San Buenaventura a los mismos resultados, cuando dice que el Nuevo Testamento necesita un sumo sacerdote, cuanto más que en tiempos de la ley mosaica había un *summus pontifex*. Pues en la época de la plenitud de la gracia la unidad es más profunda, el oficio episcopal más alto y la obediencia mayor y, por tanto, la jerarquía más ordenada que en el Antiguo Testamento.

En el *Breviloquium* describe San Buenaventura la graduación del orden: «El orden es un signo de poder espiritual *(signaculum potestativum)* no sólo respecto a la administración de los demás sacramentos, sino también en vistas a él mismo. El poder que está sobre un poder es un poder sobresaliente. Por eso no le compete solamente un simple poder, como es el caso en el orden sencillo, sino también un poder superior, como es propio de aquellos a quienes compete administrar las órdenes ordenadamente. Como un principio sobreordenado, cuanto más se mueve hacia abajo, tanto más se extiende, y cuanto más se mueve hacia arriba, tanto más se concentra en unidad, hay varios obispos, menos arzobispos, muchos menos patriarcas y un solo Padre de los Padres, que con razón es llamado papa, como único, primero y supremo padre espiritual de todos los padres, de todos los creyentes, y como jerarca-cabeza, como único esposo, cabeza indivisa, supremo obispo, vicario de Cristo, fuente, origen y medida de todos los señoríos eclesiásticos. Desde él, el supremo, deriva todo poder ordenado en la Iglesia hasta los ínfimos miembros de la Iglesia, conforme a las exigencias de la superior dignidad en la jerarquía eclesiástica» *(Breviloquium*, parte 6, cap. 12; edic. Quaracchi, V, 278 y sig.)

Cuando San Buenaventura atribuye también al papa el derecho al dominio mundano, cae en ideas históricamente condicionadas. Pero que su doctrina sobre el Primado en esencia no traspasa los justos límites y que no pone al papa en lugar de Cristo, se ve, cuando llama a Jesucristo íntimo fundamento escondido de la unidad y fuente de los bienes interiores de gracia, mientras que al papa le atribuye la externa prestación de servicio. Precisamente por eso logra el papa, por su parte, una significación de incalculable importancia. Es el vicario y representante de Cristo que obra ocul-

tamente (M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952).

Como el papa está ligado y limitado por Cristo, así Cristo se une a la actividad del papa para obrar salvadoramente. «Como la Iglesia misma es una jerarquía única, un solo Cuerpo, y una sola Esposa, tiene que tener un solo jerarca principal, una sola Cabeza, un solo Esposo. Como esa unidad existe en la Iglesia no sólo respecto a la influencia interior, respecto a los carismas, sino también respecto a la administración externa de las prestaciones de servicios, para la Iglesia es jerarca principal, Cabeza y Esposo Cristo, en tanto que gobierna interiormente a la Iglesia, la anima y fecunda (*Sent.* III, d. 43, a. 2, q. 1); pero que tiene que haber también en la esfera externa un servidor principal, que represente el puesto del primer jerarca, Cabeza y Esposo, de forma que la Iglesia pueda ser conservada en unidad no sólo interna, sino externamente» (*De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3; edic. Quaracchi, V, 194 b).

Un salto en la doctrina sobre el Primado de la orden franciscana significó Petrus Johannes Olivi, teólogo de la escuela bonaventuriana, que primero enseñó el primado de modo parecido a San Buenaventura, pero que en el transcurso de la polémica contra los Espirituales por parte de la curia llegó a llamar al papa Anticristo. Explica que la Iglesia papal ha dejado de ser la Iglesia de Jesucristo, que esta es la comunidad de los Espirituales. En estas ideas heréticas puede verse una prefiguración de la lucha de los Reformadores contra el papado. En la teología postridentina la doctrina sobre el Primado se desarrolla cada vez más hacia la claridad y sistematización, que encontró su coronación en el Concilio Vaticano. Para esta exposición se ha usado también el protocolo de ejercicios del «Grabmann-Institut» de la universidad de Munich. Sobre la importancia del texto *ecce constitui te super gentes et regna* (*Jer.* 1, 10) en la evolución del Primado véase el artículo del mismo título de Ives M. J. Congar, O. P., en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus», edit. por J. Auer-H. Volk (1957), 671-696.

B. El oficio episcopal y los demás elementos del poder de misión de la Iglesia

1. Doctrina de la Iglesia

En este lugar sólo vamos a estudiar los elementos de la figura jurídica de la Iglesia—excepto el Primado—que se remontan a Cristo mismo y están atestiguados en el Nuevo Testamento. Son el oficio episcopal, el presbiterado y el diaconado. En la Sagrada Escritura se atestigua tanto la existencia de estos oficios como el modo de su transmisión por la imposición de manos y oración. Pero esto último será tratado más extensamente al estudiar el sacramento del orden (vol. VI, §§ 278-284).

En primer lugar hay que comprobar en general que los obispos son los sucesores de los Apóstoles. Los sacerdotes y diáconos son sus ayudantes. El obispo es poseedor de un poder de misión superior al sacerdotal. Tal poder implica poder de orden y poder de jurisdicción. El poder de orden es concedido por la ordenación episcopal y el poder pastoral o de jurisdicción, que puede ser llamado poder pastoral superior, es dado por la transmisión de oficio (cfr. sin embargo, el derecho constitucional de la Iglesia oriental, según el cual también el oficio, la *iurisdictio*, es transmitido por la ordenación). Al sacerdocio compete la celebración de la eucaristía, en especial el poder de consagrar y el pleno poder de perdonar pecados, así como eventualmente en razón de una autorización especial el poder de confirmar (para precisiones más exactas véase Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, 7.ª ed. (1953), 395-473; J. Pascher, *Die Liturgie der Sakramenten*, 1951). Estas tesis pertenecen al contenido de la fe de la Iglesia. Aunque serán analizadas en el *Tratado de los Sacramentos*, vamos a citar aquí la doctrina del Concilio de Trento (sesión 23 [1563]) en sus textos más importantes. En el capítulo 1 se dice: «El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos. Habiendo, pues, en el Nuevo Testamento, recibido la Iglesia católica por institución del Señor el santo sacrificio visible de la Eucaristía, hay también que confesar que hay en ella nuevo sacerdocio, visible y externo (Can. 1), en el que fué trasladado el antiguo (*Hebr.* 7, 12 y siguientes). Ahora bien, que fué aquél instituído por el mismo Señor Salvador nuestro (Can. 3), y que a los Apóstoles y sucesores suyos en el sacerdocio les fué dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo, y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados, cosa es que las Sagradas Letras manifiestan y la tradición de la Iglesia católica enseñó siempre (Can. 1).» En el capítulo 4 dice: «Mas porque en el sacramento del orden, como también en el bautismo y la confirmación, se imprime carácter (Can. 4), que no puede ni borrarse ni quitarse, con razón el santo Concilio condena la sentencia de aquellos que afirman que los sacerdotes del Nuevo Testamento solamente tienen potestad temporal y que, una vez, debidamente ordenados, nuevamente pueden convertirse en laicos, si no ejercen el ministerio de la palabra de Dios (Can. 1). Y si alguno afirma que todos los cristianos indistintamente son sacerdotes del Nuevo Testamento o que todos están dotados de potestad espiritual igual entre sí, ninguna otra cosa pa-

rece hacer, sino confundir la jerarquía eclesiástica que es «como un ejército en orden de batalla» (cfr. *Cant.* 6, 3; Can. 6), como si; contra la doctrina del bienaventurado Pablo, todos fueran apóstoles, todos profetas, todos evangelistas, todos pastores, todos doctores (cfr. *I Cor.* 12, 29; *Eph.* 4, 11). Por ende, declara el santo Concilio que, sobre los demás grados eclesiásticos, los obispos que han sucedido en el lugar de los Apóstoles, pertenecen principalmente a este orden jerárquico y *están puestos,* como dice el mismo Apóstol, «por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios» (*Act.* 20, 28), son superiores a los presbíteros y confieren el sacramento de la confirmación, ordenan a los ministros de la Iglesia y pueden hacer muchas otras más cosas, en cuyo desempeño ninguna potestad tienen los otros de orden inferior (Can. 7). Enseña además el santo Concilio que en la ordenación de los obispos, de los sacerdotes y demás órdenes no se requiere el consentimiento, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad y magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordenación sea inválida; antes bien, decreta que aquellos que ascienden a ejercer estos ministerios llamados e instituídos solamente por el pueblo o por la potestad o magistratura secular y los que por propia temeridad se los arrogan todos ellos deben ser tenidos no por ministros de la Iglesia, sino por «ladrones y salteadores que no han entrado por la puerta» (*Jo.* 10, 1; Can. 8). Estos son los puntos que, de modo general, han parecido al sagrado Concilio enseñar a los fieles de Cristo acerca del sacramento del orden. Y determinó condenar lo que a ellos se opone con ciertos y propios cánones al modo que sigue, a fin de que todos, usando, con la ayuda de Cristo, de la regla de la fe, entre tantas tinieblas de errores, puedan más fácilmente conocer y mantener la verdad católica» (D. 960).

De las proposiciones que formula el Concilio vamos a citar la primera, tercera, séptima y octava. Proposición 1: «Si alguno dijere que en el Nuevo Testamento no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que no lo predican no son en manera alguna sacerdotes, sea anatema» (cfr. 957 y 960) (D. 961). Proposición 3: «Si alguno dijere que el orden, o sea, la sagrada ordenación no es verdadera y propiamente sacramento, instituído por Cristo Señor, o que es una invención humana, excogitada por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de

Dios y de los sacramentos, sea anatema» (cfr. 957 y 959) (D. 963). Proposición 7: «Si alguno dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros, o que no tienen potestad de confirmar y ordenar, o que la que tienen les es común con los presbíteros, o que las órdenes por ellos conferidas sin el consentimiento o vocación del pueblo o de la potestad secular, son inválidas, o que aquellos que no han sido legítimamente ordenados y enviados por la potestad eclesiástica y canónica, sino que proceden de otra parte, son legítimos ministros de la palabra y de los sacramentos, sea anatema» (cfr. 960). Proposición 8: «Si alguno dijere que los obispos que son designados por autoridad del Romano Pontífice no son legítimos y verdaderos obispos, sino una creación humana, sea anatema» (cfr. 960) (D. 968).

2. *Testimonio de la Escritura*

a) Observación previa

aa) Para una objetiva valoración del testimonio de la Escritura hay que tener en cuenta que la Escritura forma una unidad, cuya razón más profunda estriba en que está inspirada por el Espíritu Santo. No se puede, por tanto, invocar la rivalidad de un libro de la Sagrada Escritura contra otro, por ejemplo de las *Epístolas de San Pablo* contra los Evangelios o *Hechos de los Apóstoles*, o de las epístolas principales de San Pablo contra las escritas en su cautividad. Además hay que observar que la Escritura atestigua la existencia inicial de la Iglesia, de la que se ha desarrollado, como de un germen, su figura posterior. Para entender el testimonio escriturístico en nuestra cuestión esto tiene gran importancia. Los elementos jurídicos se pueden reconocer claramente. Pero no se destacan con precisión, porque la recíproca relación de los creyentes se fundaba en general en el celo primero y, por tanto, las normas jurídicas sólo en escasa medida necesitaban entrar en acción. Bastaba la advertencia o aviso fraternal o paternal. Cuando se enfrió el amor primero tuvieron que destacarse con más fuerza los elementos jurídicos existentes desde el principio. Y así se desarrollaron en el avance de la vida de la Iglesia los gérmenes siempre existentes. Este desarrollo, ocurrido en un proceso vivo, fué a la vez la interpretación auténtica de lo dado desde el principio por el Espíritu Santo mismo. Cuanto

mayor fué la distancia de Cristo, cuanto más se hacía esperar su segunda venida, con tanta mayor fuerza fué reconocida y experimentada la importancia de la figura jurídica estatuída por Cristo mismo para su Iglesia (O. Kuss).

bb) Como hemos visto arriba, no se puede negar que Cristo eligió entre sus discípulos doce varones a los que dió autorización especial y especiales mandamientos. En su vocación se implica que debían tener sucesores, aunque la Escritura no nos testifica en ninguna parte que Cristo exigiera a los doce a instituir sucesores (véase § 167 c, cap. 3, art. 9). Pero la sucesión de los demás Apóstoles se diferencia de la sucesión de Pedro. Pues Pedro sólo puede tener un sucesor cada vez. Sin embargo, no se puede decir que los once Apóstoles restantes sólo deban tener cada vez once sucesores. Esta diferencia resulta de la cosa misma. Pedro fué determinado por Cristo para que rigiera y gobernara la Iglesia. Tenía su puesto singular. Pues a él, y sólo a él, le había sido indicada una tarea, que lo elevaba sobre todos los demás. A los demás Apóstoles, en cambio, les había sido dado el mandato de llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra y hasta el fin de los tiempos y de administrar el bautismo a los creyentes. Esta tarea implicaba en sí por esencia, que no fueran sólo once quienes la llevaran a cabo. Al contrario, exigía numerosos ayudantes, de ser cumplida con sentido. Y así la relación no fué tan estrecha como la del sucesor del apóstol Pedro con éste. En esta serie de sucesores sólo hay uno cada vez, cuyo oficio remonte hasta Pedro. En la serie de sucesores de los demás Apóstoles hay muchos, sin que sea necesario comprobar a qué Apóstol en particular se remite y remonta el oficio de un sucesor en particular.

Sería sin duda una exageración de este principio pluralista, y, por tanto, un error—y error esencial—, suponer que la sucesión en sí no necesita tener ninguna relación con un determinado Apóstol, sino que puede ser interpretada como mera participación en la tarea apostólica, o, por así decirlo, en el apostolado. La sucesión implica, naturalmente, la continuación de la tarea apostólica (véase § 167 c, cap. 3, art. 9). Pero exige más. Para ella es de importancia constitutiva el hecho de que desde cada sucesor remite una ininterrumpida serie hasta un Apóstol, aunque en algún caso concreto no se pueda demostrar por falta de datos históricos. Según esto la sucesión debe ser imaginada de la manera siguiente: un Apóstol instituyó un ayu-

dante o sucesor, respectivamente, por medio de la imposición de manos y oración; el sucesor hizo lo mismo y su respectivo sucesor, a su vez, instituyó a otro; y ese proceder se repitió y continuó hasta que la serie llegó al último. La antigua Iglesia daba decisiva importancia a esta relación de tradición. Podemos verlo en las listas de obispos que se redactaron. Aunque no se hicieran ni se pudieran hacer tales listas de sucesión en todas las sedes episcopales, se dió gran importancia al hacerlas de las Iglesias más grandes. En principio se vió en ellas ejemplos y garantías de que en todas las Iglesias había series sucesivas, que llevaban desde un Apóstol al obispo titular respectivo. En ello no tenía importancia que el Apóstol, que encabezaba la serie, hubiera vivido en la misma ciudad o no. Sólo era importante que la transmisión de los poderes partía de él y se continuaba hasta el sucesor respectivo a lo largo de la serie de antecesores. Tales listas nos han sido transmitidas por Ireneo y Hegesipo. Hegesipo (mediados del siglo II en Roma) dice, que con ocasión de su estancia en Roma se convenció de que desde los Apóstoles había encontrado una tradición ininterrumpida de la doctrina pura (un entregar continuado y un continuado recibir) hasta la actualidad, hasta el papa Aniceto. Los portadores y garantes de la doctrina pura eran los obispos, cuya serie sucesiva encontró hecha ya en Roma hacia el 160, lo mismo que, más tarde, la encontró Ireneo *(Contra las herejías* 3, 3, 3). En el derecho canónico de la actualidad se estatuye en interés de la seguridad de la sucesión apostólica, que para consagrar obispos es competente el papa o su mandatario, respectivamente.

b) La imagen de los elementos jurídicos en general

De los elementos jurídicos, distintos del primado de Pedro, ofrece la Escritura la imagen siguiente: los Apóstoles, entre los que hay que contar a Pablo, se acompañaron de colaboradores en su trabajo misional que tenían el carácter de misioneros ambulantes, así Felipe, Timoteo, Tito, Silas, Sóstenes. En parte acompañaron a los Apóstoles, en parte mediaron en el trato entre los Apóstoles y las recién fundadas comunidades, y en parte misionaron independientemente bajo la dirección superior de los Apóstoles. En las comunidades cristianas recién nacidas los Apóstoles instituyeron directores o superiores. Muchas veces no tenían todavía un nombre determinado.

La cosa precedió a la denominación. Las noticias sobre estos procesos son sin duda extraordinariamente escasas. Sin embargo, podemos suponer, que el nacimiento de una comunidad cristiana ocurrió en general, como se describe en la crónica de Arbela y en la historia de la Iglesia de Eusebio. En la crónica de Arbela, descubierta en 1907 y redactada a mitad del siglo VI se cuenta, que en la región Adiabene de Siria oriental misionó alrededor del año 100 el apóstol ambulante Addai. Se le unió Pekidha. Después de cinco años aquél impuso las manos a éste y lo envió a su patria. Allí Pekidha empezó «a predicar entre los rebaños de pueblos, a hacer señales y milagros como los Apóstoles, y a llevar muchas ovejas al redil del Mesías». Eusebio cuenta (3, 37, 2-3; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzing, 1924, 4.ª ed., I, 359 y sig.): «Muchísimos de los discípulos de entonces (discípulos de los Apóstoles), cuyo corazón había arrastrado la palabra divina a un ardiente amor por la «Filosofía» cumplieron primero el precepto salvador del Señor y repartieron sus bienes entre los necesitados. Y después se dedicaron a viajar e hicieron el oficio de evangelista, esforzándose con el máximo celo en predicar a Cristo y llevar la Escritura de los santos Evangelios a aquellos, que todavía no habían oído nada de la palabra de la fe. Pero sólo pusieron en países extranjeros el fundamento de la fe. Entonces nombraron pastores a otros y les confiaron los cuidados de la nueva plantación. Y ellos mismos se volvieron a marchar con la gracia y cooperación divina a otros pueblos y países.»

c) *La comunidad de Jerusalén*

Donde con más claridad encontramos, en la época apostólica, los elementos de un orden jurídico es en Jerusalén. Después de la ejecución de Santiago el Mayor (*Act.* 12, 2) y de la marcha de los Apóstoles, sobre todo de Pedro (*Act.* 12, 17), era allí muy considerado como director de la comunidad Santiago, el «hermano del Señor». Ya antes, y junto con Pedro y Juan, gozó de gran autoridad, como indica el relato del llamado Concilio de los Apóstoles. Pablo le cuenta entre las tres columnas (*Gal.* 2, 2).

Se podrá sin duda no ver un Apóstol en el Santiago de la comunidad de Jerusalén. Pero entonces fué un director de la comunidad

con autoridad monárquica, puesto por los Apóstoles, que a consecuencia de sus relaciones de parentesco con Cristo y de sus propiedades personales era especialmente apropiado para ser Cabeza de la central misionera y de la fe judiocristiana. Alrededor de Santiago se agruparon los ancianos, los llamados presbíteros. Aparecen como ayudantes suyos. En subordinación a Santiago son los directores de la comunidad de Jerusalén. Son distinguidos tanto de los Apóstoles como de la comunidad. Judas Barsabbas y Silas, llamados hombres dirigentes entre los «hermanos» (*Act.* 15, 22), pertenecieron sin duda a ellos. Que desempeñaron un papel considerable se ve en que Pablo y Bernabé a su llegada a Jerusalén fueron recibidos por los Apóstoles y ancianos y les dieron cuenta de su actividad misional (*Act.* 15, 4) en que los ancianos estaban allí, cuando los Apóstoles se reunieron para examinar y decidir el problema de la misión entre los paganos (*Act.* 15, 6), y en que son nombrados expresamente (*Act.* 15, 22) en el texto en que se habla de que debían ser enviados a Antioquía varones distinguidos, que pusieran en conocimiento de las comunidades de allí las decisiones de Jerusalén. Esta resolución fué tomada por los Apóstoles y ancianos, junto con toda la comunidad. Cuando Pablo viajó a Roma la última vez fué recibido amigablemente por los hermanos (*Act.* 21, 17). Al día siguiente fué a casa de Santiago y allí estaban todos los presbíteros. Los saludó y les contó detalladamente lo que Dios había obrado entre los gentiles por medio de su servicio (*Act.* 21, 18-19).

Es difícil poder comprobar en particular las funciones de los presbíteros. Cierto que en Jerusalén cumplieron las mismas tareas que en otras comunidades, en que los Apóstoles instituyeron presbíteros. Según *Act.* 14, 23 hay que llamarlos superiores de la comunidad. La expresión «presbítero» era un título de oficio, y no sólo una designación de su edad o una indicación a la edad de su conversión. Tal expresión designa, por ejemplo, en las reuniones paganas el presidente. En el nombramiento de los ancianos por los Apóstoles, la comunidad tiene cierto derecho a proponerlos (cfr. *Act.* 6, 3-6). Pero la institución en el oficio es hecha por los Apóstoles mismos. Se hacía evidentemente mediante la imposición de las manos, aunque no siempre se diga. Según *Act.* 14, 23 los Presbíteros eran nombrados mientras se oraba y ayunaba (cfr. también *Act.* 6, 6; 13, 3; *I Tim.* 4, 14; 5, 22; *II Tim.* 1, 6; *Pet.* 6, 2). Los presbíteros tenían que celebrar la misa, predicar el Evangelio, cuidar del orden y disciplina y cumplir otras tareas que de ello resultaban.

d) Las comunidades paulinas según las Epístolas de San Pablo

aa) En las comunidades paulinas, por ejemplo, en Corinto, los carismas aparecen con fuerza en primer plano, pero también en ellas se puede reconocer claramente algunos elementos jurídicos. Pablo mismo acentúa, cuán pronto se demostró, que los carismas tenían que ajustarse a la vida total de la comunidad y someterse al juicio del competente superior de la comunidad. Aunque San Pablo atestigua muchas veces el imperio del Espíritu Santo enviado por Cristo en todos los cristianos, destacá precisamente que la actuación del Espíritu Santo produce organización entre los cristianos y que los doce, y en especial la comunidad primitiva de Jerusalén, desempeñan un papel fundamental. El mismo da mucha importancia al reconocimiento de su Evangelio por Jerusalén, aunque, por otra parte, acentúa la autonomía e independencia de su Evangelio (véase § 167 c, cap. 3, arts. 6 y 9).

bb) Pablo reclama para sí mismo ser el supremo director de las comunidades por él llamadas a la vida. El es su padre, pues ellas le deben su existencia como hijas *(I Cor.* 4, 15), se llama incluso madre de cuyo seno ellas salieron *(Gal.* 4, 9). Las comunidades le proponen cuestiones y le piden su decisión. Desde lejos él les da disposiciones y les hace advertencias y exige su cumplimiento *(I Thess.* 4, 1; 4, 12; *II Thess.* 3, 10). Con decisión critica los partidos de Corinto. Si es preciso, irá hasta con el látigo *(I Cor.* 4, 21). Exige que los Corintios alejen de su comunidad a los incestuosos *(I Cor.* 5, 1-13). Les prohibe llevar sus pleitos ante jueces paganos *(I Cor.* 6, 1 y sigs.). No deben tener ningún trato con los miembros de la comunidad que blasfemen *(I Cor.* 5, 11). Cuando vuelva a Corinto, no tendrá ningún miramiento con los pecadores que no se hayan convertido, tanto más que ellos mismos exigen una demostración de que Cristo habla en él *(II Cor.* 13, 3). San Pablo les promete, que, si cuando él vuelva siguen enredados en el pecado sentirán por medio de su palabra la fuerza juzgadora de Cristo. El Apóstol se sabe, pues, en posesión de la autoridad de Cristo, a la que los corintios tienen que doblegarse. A los tesalonicenses les exige que no tengan ningún trato con los hermanos que lleven una vida desordenada o no se mantengan en la doctrina recibida de él *(I Thess.* 3, 6). Si alguno no obedece sus indicaciones epistolares, deben ob-

servarlo y evitar el trato con él *(II Thess.* 3, 14; según A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Cristi,* 75).

cc) A pesar de su posición autoritaria frente a las comunidades, en las Iglesias locales fundadas por el Apóstol encontramos director local y superlocal de las comunidades. En *I Cor.* 12, 28 enumera tres grupos de superiores superlocales: «Según la disposición de Dios en la Iglesia hay primero apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de los milagros, las virtudes; después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas» *(I Cor.* 12, 28). En la *Epístola a los Efesios* añade otro más: «Y El constituyó a los unos Apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores» *(Eph.* 4, 11). Los miembros de la Iglesia aquí enumerados son determinados y pertrechados por el Espíritu Santo para una tarea especial, y lo son no sólo transitoria, sino duraderamente. Su actividad no está ligada a una comunidad particular. Abarca la predicación del Evangelio, la dirección de la Liturgia y todo el gobierno de las comunidades. La expresión «apóstol» tiene en la enumeración paulina un sentido amplio. Designa no sólo a los doce, sino también a otros funcionarios más o menos independientes, por ejemplo, Bernabé, Silas, Tito, Timoteo, Apolo *(I Cor.* 4, 9).

En las comunidades paulinas había también superiores locales. A los Tesalonicenses les requiere el Apóstol: «Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos en el Señor y amonestándoos, y que tengáis con ellos la mayor caridad por su labor, y que entre vosotros viváis en paz» *(I Thess.* 5, 12-13). Pablo no usa aquí la palabra «presbítero». Pero los superiores *(Proestotes)* que él dice se podrían equiparar a los presbíteros, que según *Act.* 14, 23 él instituyó bajo la imposición de manos, oración y ayuno en Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, antes de abandonar el escenario de su actividad misionera. En Corinto es a Esteban, primicia de Arcaida, a quien puso a disposición para servir a los santos. A él deben subordinarse los Corintios y, en general, a todo el que colabora y se esfuerza *(I Cor.* 16, 15). A los cristianos de Roma les hace Pablo la siguiente advertencia: «Ya sea ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practique la misericordia, hágalo con alegría» *(Rom.* 12, 7-8). Aquí se atestigua, por tanto, la actividad de la enseñanza, de la

cura de almas, de la administración. En la *Epístola a los Efesios* son nombrados varios portadores de misión eclesiástica. En el capítulo 2 se dice: «Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» *(Eph.* 2, 19-22). En el capítulo 4 se dice que Cristo antes de subir al cielo proveyó los servicios que debían ser cumplidos en la historia después de su marcha: «Eso de «subir», ¿qué significa sino que primero bajó a estas partes bajas de la tierra? El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo; y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo» *(Eph.* 4, 9-13). En la *Epístola a los Colosenses* no se habla de los oficios eclesiásticos, por mucho que San Pablo predica la Iglesia. Acentúa con gran intensidad—como en la *Epístola a los Efesios*—la unidad. Tiene su razón más profunda en la estructura interna del Cuerpo de Cristo (cfr. *Col.* 2, 4; 8, 16-23; *Eph.* 4, 3-6).

Es instructiva en nuestra cuestión la epístola que San Pablo envió desde Roma a principios del año 63 a la comunidad de Filipo, fundada por él en el transcurso de su segundo viaje misional hacia el año 50 ó 51 y que siempre estuvo unida a él con especial intimidad. Por medio de uno de los varones dirigentes de la comunidad, que había llevado un socorro al Apóstol hasta Roma, a saber, por medio de Epafrodito, envió la epístola a Filipo. El escrito empieza de la manera siguiente: «Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos con los obispos y diáconos: la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo sea con nosotros» *(Phil.* 1, 1-2). Por vez primera en todo lo escrito por San Pablo nos encontramos la palabra «obispo» *(episkopos).* Aparte de las epístolas pastorales *(I Tim.* 3, 1-7; *Tit.* 1, 5-9) la palabra no vuelve a encontrarse como denominación de un oficio eclesiástico más que en la alocución que Pablo dirigió el año 58 a los presbíteros de Efeso llamados a Mileto *(Act.* 20, 28). De ello hablaremos en seguida. Allí se podrá explicar mejor el

sentido de la palabra. El hecho de que Pablo hable de «obispos» en plural para una comunidad relativamente pequeña como la de Filipo, indica que en Filipo no se ha impuesto todavía el episcopado monárquico. Tal vez se pueda concluir del carácter de la carta, que es de agradecimiento; que los obispos y diáconos se habían ocupado sobre todo de la colecta. Según ésto la vigilancia de la actividad caritativa pertenece a las obligaciones de oficio de los obispos y diáconos.

dd) En el testimonio de los elementos jurídicos de la Iglesia apostólica desempeñan un papel especial las dos *Epístolas a Timoteo* y la *Epístola a Tito*. Según *I Tim.* Pablo amonesta a su discípulo: «No descuides la gracia que posees, que te fué conferida en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros» *(I Tim.* 4, 14). En *II Tim.* 1, 6 aparece la siguiente afirmación: «Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos.» Ambos textos se refieren al mismo proceso: al nombramiento y ordenación de Timoteo para el servicio de la comunidad. Palabras de profeta indicaron que Timoteo había sido elegido por Dios. Acto seguido, Pablo le impuso las manos y le dió la gracia del oficio y el oficio. La imposición de manos del presbítero, que se hizo a la vez, tiene evidentemente el carácter de asentimiento y corroboración. Timoteo era conductor monárquico de una comunidad. En torno a él se agrupaba el colegio de los presbíteros. El proceso descrito en la primera *Epístola a Timoteo* fué creador de la forma de ordenar para el servicio de la comunidad. En *I Tim.* 5, 22 se dice la siguiente amonestación: «No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos. Guárdate puro.»

Aquí se ve una serie tradicional. Pablo nombra un conductor y guía de la comunidad. Es capacitado para su servicio por una acción litúrgica. El mismo será responsable desde entonces de pertrechar a otros para el servicio por medio de la imposición de manos y oración. Tanto en *I Tim.* como en *Tit.* aparecen presbíteros y diáconos como ayudantes del director monárquico de la comunidad, del «obispo». En la primera *Epístola a Timoteo* se dice: «Palabra de verdad: Si alguno desea el episcopado, buena obra desea: pero es preciso que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio, capaz de enseñar, prudente, morigerado, hospitalario; no dado al vino ni pendenciero, sino ecuánime, pacífico, no codicioso;

que sepa gobernar bien su propia casa, que tenga los hijos en sujeción, con toda honestidad; pues quien no sabe gobernar su casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios? No neófito, no sea que, hinchado, venga a incurrir en el juicio del diablo. Conviene, asimismo, que tenga buena fama ante los de fuera, no porque no caiga en infamia y en las redes del diablo. Conviene que los diáconos sean asimismo honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a torpes ganancias; que guarden el misterio de la fe en una conciencia pura. Sean probados primero y luego ejerzan su ministerio si fueren irreprensibles. También las mujeres deben ser honorables, no chismosas, sobrias y en todo fieles. Los diáconos sean maridos de una sola mujer, que sepan gobernar a sus hijos y a su propia casa. Pues los que desempeñaren bien su ministerio alcanzarán honra y gran autoridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús» *(I Tim.* 3, 1-13). En la *Epístola a Tito* se dice: «Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo, conforme a la fe de los escogidos de Dios y al conocimiento de la verdad, que se ajusta a la piedad, en la esperanza de la vida eterna desde los tiempos antiguos, prometida por Dios, que no miente, que a su debido tiempo manifestó su palabra por la predicación a mi confiada, según el mandamiento de nuestro Salvador, Dios: a Tito, hijo mío verdedaro, según la fe común, la gracia y la paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador.

»Te dejé en Creta para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros en la forma que te ordené. Que sean irreprochables, maridos de una sola mujer, cuyos hijos sean fieles, que no estén tachados de liviandad o desobediencia. Porque es preciso que el obispo sea inculpable, como administrador de Dios; no soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ni pendenciero, ni codicioso de torpes ganancias, sino hospitalario, amador de los buenos, modesto, justo, santo, continente, guardador de la palabra fiel; que se ajuste a la doctrina de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores.

»Porque hay muchos, indisciplinados, charlatanes, embaucadores, sobre todo los de la circuncisión, a los cuales es preciso tapar la boca, que revuelven del todo las casas, enseñando lo que no deben, llevados del deseo de torpe ganancia» *(Tit.* 1, 1-11).

e) Los «Hechos de los Apóstoles» y los elementos jurídicos fuera de Jerusalén

Vamos a entrar en los relatos de los *Hechos de los Apóstoles* sobre las comunidades fuera de Jerusalén. Los *Hechos de los Apóstoles* nos testifican dos oficios en las comunidades, aparte del oficio de Apóstol. El uno es el diaconado, el otro el presbiterado-episcopado.

aa) Primero cuentan los *Hechos de los Apóstoles* la institución de siete ayudantes *(Act.* 6, 1-6). Cuando aumentó fuertemente el volumen de la comunidad de Jerusalén nació una tensión provocada por la postergación de las viudas helenísticas en los cuidados diarios. Para superar las dificultades los Apóstoles propusieron a la comunidad reunida la institución de siete varones apropiados para cuidar de las comidas diarias en las que eran obsequiados los pobres con limosnas reunidas por caridad, y en las que recibían medios de alimentación para el día siguiente. La elección de personas para tal oficio fué dejada en manos de la comunidad; pero el verdadero nombramiento fué hecho mediante la imposición de manos y oración. Se citan los nombres de los siete. Los siete varones instituídos por los Apóstoles para servir la mesa no son llamados diáconos. Sin embargo, se puede suponer que el oficio de los siete no es otro que el oficio de diáconos. Pues su misión, el cuidado de los pobres en Jerusalén, es igual que la que cumplen los diáconos de las epístolas pastorales (cfr. también *Rom.* 12, 7, en que se habla de un carisma de la diaconía). Aunque la función de los siete es al principio de tipo caritativo, no se limita a ello. Se ve ya en que su nombramiento se hace mediante la imposición de manos y oración. Además la actividad de Esteban es descrita como predicación celosa y con éxito del Evangelio *(Act.* 6 y 7). También se habla del «evangelista» Felipe, que era uno de los siete *(Act.* 21, 8). Predicó el Evangelio a los samaritanos (8, 5 y sigs.) y los sacó del judaísmo ortodoxo de tal modo *(Act.* 8, 4-13) que Pedro y Juan fueron a Samaria y pudieron conceder el Espíritu Santo a los bautizados mediante la imposición de manos. Felipe ganó también para la fe de Cristo a un prosélito egipcio, a un alto empleado de Kandake, reina de Etiopía (8, 26-39). También predicó el Evangelio en todas las ciudades de desde Azoto, adonde había ido de improviso después del bautismo del etíope, hasta Cesarea.

Los siete o los diáconos, respectivamente, aparecen, pues, como ayudantes de los Apóstoles tanto en los servicios de caridad, como en la administración de la comunidad y en la liturgia, y especialmente en la actividad misional. El modelo de este oficio eclesiástico puede verse tanto en el colector de limosnas que actuaba en las celebraciones de las sinagogas, como en el diácono que actuaba, en los templos paganos, en el servicio sacro-cultural. El oficio mismo se formó desde la fuerza interior de la fe cristiana como división de las tareas apostólicas y se llenó de contenido nuevo. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938, 51. Véase también la disertación, todavía no impresa, de Joh. Bihler (en Munich), *Die Stepahnusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte.*

bb) El segundo oficio que encontramos en los *Hechos de los Apóstoles* es designado con dos nombres. Su poseedor es llamado tanto obispo *(episkopus)* como presbítero (anciano). La palabra *episkopus* significa originalmente veedor, vigilante, protector, defensor. Su función es la inspección, la protección. En el lenguaje profano usual se usó desde Homero tanto en sentido no relacionado con un oficio, a saber, para designar el patronato protector de las divinidades y la inspección en las más variadas circunstancias—por ejemplo, en el mercado—, como para designar un oficio, el de la administración en el Estado o en la comunidad, respectivamente. En «los Setenta» aparece la palabra con su primer sentido. En cambio, el Antiguo Testamento griego no ofrece ningún ejemplo de que la palabra fuera usada para un oficio. En el lenguaje neotestamentario la encontramos para designar el cuidado pastoral de Cristo *(I Pet.* 2, 25). Pero sobre todo significa la función del oficio del superior eclesiástico.

La palabra «presbítero» (más anciano) tiene en el griego usual el sentido de venerable, distinguido. Designa a gentes que gozan en la comunidad de cierta consideración. Sin embargo, en el Nuevo Testamento la palabra griega sirve para designar un determinado oficio en la constitución teocrática del viejotestamentario pueblo de Dios. El *Synedrium* judío se componía, según Flavio Josefo, de la nobleza sacerdotal, de la nobleza culta (doctos en la Escritura) y de la nobleza profana, los principales de las influyentes progenies laicas. El Nuevo Testamento habla de sumos sacerdotes, escribas (o doctos en la Escritura o doctores) y «ancianos» *(Mt.* 26, 3; *Mc.* 8, 31, etc.). Los «ancianos» eran en el lenguaje de los rabinos del Talmud los

grandes de la comunidad, los grandes de Jerusalén. Desde muy pronto fueron llamados en Israel «ancianos», los miembros de las autoridades comunitarias locales dotados de poder judicial o policial, los representantes oficiales de un lugar. La palabra presbítero significa, por tanto, consideración, influencia y oficio, y fué aceptada por los cristianos desde el principio para designar al superior de sus comunidades. Véase H. Haag, *Bibel-Lexikon* (1951), 54-56, artículo *Älteste*.

Que obispo y presbítero significan todavía lo mismo, se deduce de las siguientes observaciones. Según *Act.* 20, 17 Pablo convocó en Mileto a los «presbíteros» de Efeso. En la alocución que les dirige les llama «obispos» (*Act.* 20, 18). En *Phil.* 1, 1 sólo son saludados los obispos y diáconos, evidentemente por la sencilla razón de que obispos y presbíteros son lo mismo y los presbíteros no necesitaban ser citados propiamente. En *I Tim.* 3 enumera San Pablo las propiedades que tienen que tener obispos y diáconos, sin mencionar a los presbíteros. En *I Tim.* 5, 17-22 llama presbíteros a los mismos portadores de oficio que en *I Tim.* 3 había llamado obispos. En *Tit.* 1, 7 empieza la enumeración de las propiedades, que según *Tit.* 1, 5 tiene que tener el presbítero, con las siguientes palabras: «el obispo tiene que..., etc.». Ambos nombres son, pues, empleados indistintamente. Según el sentido de la palabra *episkopos* se refiere más al oficio mientras que *presbyter* se refiere más a la consideración y dignidad.

Los *Hechos de los Apóstoles* nos dan testimonio de la existencia de presbíteros por vez primera en Jerusalén (véase este mismo apartado B, 2, c). En Antioquía predijo el profeta Agabo una gran carestía para toda la tierra. Entonces decidieron los discípulos que vivían en Antioquía, que cada uno de ellos debería enviar a los hermanos de Judea una ayuda conforme a sus posibilidades. Lo hicieron y enviaron su donativo por medio de Bernabé y Saulo a los presbíteros de Jerusalén (*Act.* 11, 27-30). Tiene especial importancia la institución de presbíteros en Efeso. Sin embargo, también los encontramos en la región de Asia Menor misionada por el apóstol Pablo. «Evangelizada aquella ciudad, donde hicieron muchos discípulos, se volvieron a Listra, a Iconio y a Antioquía, confirmando las almas de los discípulos, y exhortándoles a permanecer en la fe, diciéndoles que por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios. Les constituyeron presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos, orando y ayunando, y los encomendaron al Señor,

en quien habían creído» (*Act.* 14, 21-23). El año 58 Efeso tenía un régimen fijo de presbíteros. El tumulto, que urdió el platero Demetrio, para impedir la actividad misional de Pablo, dió al Apóstol ocasión de abandonar Efeso. Tenía que ir de todos modos a Jerusalén. Cuando estaba en Mileto, envió a alguien a Efeso e hizo ir a Mileto a los presbíteros de la comunidad. Después que se hubieron entrevistado con él les dirigió una larga alocución de despedida. Es instructiva respecto a la función de presbíteros-obispos y vamos a citarla. Cuando llegaron a él, les dijo: «Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, sino que en todas las ciudades el Espíritu Santo me advierte, diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. Pero yo no hago ninguna estima de mi vida con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. Sé que no veréis más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios; por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos, pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios. Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre. Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, y que de entre vosotros mismos se levantarán hombre que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no dejé de exhortaros a cada uno con lágrimas. Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados. No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: Mejor es dar que recibir» (*Act.* 20, 18-35).

f) Los escritos de San Juan

aa) También las obras de San Juan nos ofrecen cierta visión de la figura jurídica de la Iglesia apostólica. Su evangelio no contiene ciertamente ni una sola palabra equivalente a Iglesia o comunidad. Sin embargo, la Iglesia es una realidad para su evangelio. En especial es destacada la unidad de los creyentes. San Juan se vuelve con acritud contra las amenazas a la unidad por parte de las herejías *(Jo.* 10, 16; 17, 9. 10. 11. 18. 20-23; cfr. *I Jo.* 2, 18; *II Jo.* 10, 11). El Apóstol nombra al círculo de los doce, que representa y garantiza la unidad de los cristianos *(Jo.* 6, 67. 71; 20, 21-23).

bb) Tiene especial importancia la tercera *Epístola de San Juan.* Para comprenderla hay que tener en cuenta que, según Clemente de Alejandría *(Quis dives salvetur* 42, 2), San Juan desde Efeso visitó los contornos, instituyó obispos, fundó iglesias y organizó empleados de la comunidad. En la epístola tercera San Juan se queja a Gayo, miembro considerado y destacado de la comunidad, de que el guía (obispo) de las comunidades, Demetrio, no entrega sus epístolas a las comunidades, de que no recibe a sus enviados y de que amenaza con excomunión a quienes los reciben. El mismo irá y castigará la acción de Demetrio. Evidentemente Demetrio quiere sustraer sus comunidades a la inspección del Apóstol. La epístola da testimonio, por tanto, de una situación en que las comunidades particulares y el obispo que las gobierna han conseguido una independencia bastante grande frente a los Apóstoles.

cc) Tal vez los ángeles de las siete Iglesias, de que habla el *Apocalipsis,* signifiquen los obispos de ellas. La cuestión es discutida. Algunos intérpretes piensan no en obispos, sino en espíritus protectores celestiales. La mayor verosimilitud podría, sin embargo, hablar a favor de la tesis de que los ángeles significan los obispos. Los ángeles son simbolizados por estrellas del cielo. La comparación procede de Daniel (12, 3). El autor se sirve, pues, evidentemente del estilo apocalíptico. En él son llamados estrellas los maestros y pastores que conducen al pueblo hacia la santidad (cfr. *Mal.* 2, 7; *Ag.* 1, 13). Los obispos son llamados ángeles, porque representan y personifican el espíritu de sus comunidades. Por eso decirse al obispo la alabanza o reprensión, que merece la comunidad. Tiene que vigilar la comunidad, la rectitud de su fe y la fuerza de su caridad, su paciencia en los

sufrimientos y su fidelidad a Cristo. Es responsable de la rectitud de la fe y de la conducta en la comunidad. Se puede decir, pues: el obispo es la comunidad, la Iglesia.

Con esta representación San Juan se distingue de San Pablo. Este acentúa la unidad no menos que San Juan. Pero la ve garantizada en el hecho de que cada miembro de la comunidad se ordene desinteresadamente a la comunidad y preste a su vida la contribución que le corresponde; en último término la ve fundada en Cristo y en el Espíritu Santo. El hecho de que esté anclada en una personalidad individual, en el superior de la comunidad, pasa en San Pablo a segundo término. Según San Juan la unidad de la comunidad aparece garantizada en su obispo. El obispo es para San Juan la imagen de la unidad. Al fondo de la tesis de San Juan está la fe en la Encarnación, mientras que al fondo de la doctrina de San Pablo está la idea de la Salvación en general (J. Colson, *L'évêque dans les communautes primitives. Tradition paulinienne et tradition johanique de l'episcopat des origines à saint Irénée*, en: «Unam Sanctam» 21, París 1951).

En la primera *Epístola de San Pedro* aparece la figura jurídica de la Iglesia, cuando es llamada nuevo Pueblo de Dios (*I Pet.* 2, 10). Cristo mismo es su pastor y su obispo (*I Pet.* 2, 25). Cuando, saliendo de su ocultamiento, venga como Pastor primero, regalará con la inmarchitable corona de la gloria a los presbíteros que apacientan el rebaño a ellos confiado, no por ganancia, sino por amor (*I Pet.* 5, 4. 1. 2).

g) Resumen

Si echamos una ojeada a los testimonios de la Escritura encontramos en la época apostólica muchas funciones. De entre ellas se destacan dos oficios eclesiásticos: el presbiterado-episcopado y el diaconado. Los superiores de una comunidad se llaman presbíteros y conforme a su función de superiores también obispos. Sobre las comunidades con presbíteros-obispos y diáconos está el Apóstol. Los Apóstoles envían en ocasiones plenipotenciarios a las comunidades; tales enviados participan del poder misional propio de los Apóstoles. Los *Hechos de los Apóstoles* no ofrecen todavía ningún testimonio a favor del triple oficio de obispo, sacerdote y diácono. Pero la díada de presbítero-obispo y diácono constituye el punto de partida de la tríada claramente desarrollada en Ignacio y Policarpo

a principios del siglo II, aunque, por lo demás, no se puede equiparar sin más el presbítero atestiguado por ellos con el sacerdote actual desde el punto de vista de la extensión de su oficio. Es difícil de decidir la cuestión de si el presbítero-obispo se parece más al obispo o más al sacerdote en el sentido actual de ambas palabras. Hay que ver en él un parecido mayor con el obispo en el sentido actual.

En el paso de la díada a la tríada desempeñaron un gran papel la separación de los Apóstoles y el desarrollo de las comunidades. Las comunidades fueron ganando cada vez más independencia con su fortalecimiento interior y con la muerte de sus fundadores hacia fines del siglo primero. También la disminución de los carismas influyó en el destacarse cada vez con más claridad de los elementos jurídicos. Y así al final de la época apostólica encontramos el obispo monárquico. Como tal nos son atestiguados Timoteo en Efeso y Tito en Creta. Timoteo había sido ganado para la fe por San Pablo. El Apóstol lo llevó en compañía suya al segundo viaje misional. Le confió importantes tareas. En sus últimos años de vida, después de su primera prisión en Roma en un viaje misional por el Oriente, es decir, hacia el año 64, San Pablo lo dejó como representante suyo en Efeso. El Apóstol escribe a su discípulo: «Te rogué, al partir para Macedonia, que te quedaras en Efeso para que requirieses a algunos que no enseñasen doctrinas extrañas ni se ocupasen en fábulas y genealogías inacabables, más a propósito para engendrar disputas que para la edificación de Dios en la fe» *(Tim.* 1, 3-4). Poco antes de su muerte San Pablo siente nostalgia por Timoteo y le ruega que vaya a verlo a Roma *(II Tim.* 4, 11). Más tarde Timoteo volvería a Efeso como obispo. Eusebio *(Historia de la Iglesia* 3, 4, 5) le llama primer obispo de Efeso.

Tito aparece al lado del apóstol San Pablo en el viaje desde Antioquía al «concilio de los Apóstoles» en Jerusalén. También le emplea el Apóstol para difíciles misiones de confianza. Más tarde lo dejó en Creta, en donde había de actuar como Timoteo en Efeso *(Tit.* 1, 5). Según *Tit.* 3, 12 fué enviado a Nicópolis por San Pablo. Durante la segunda prisión de San Pablo en Roma, recibió un encargo para Dalmacia *(II Tim.* 4, 10). Más tarde volvería a Creta. Eusebio *(Historia de la Iglesia* 3, 4, 5) le llama primer obispo de Creta. Como sede episcopal aparece Gortyna. Que el paso de los dos a los tres oficios no se hizo sin conflictos, se puede ver en la tercera *Epístola de San Juan.* Pues el Demetrio reprendido por San Juan tiene carácter de obispo monárquico. En la época apostólica el mo-

narca es el Apóstol mismo. Al ir terminando, sus sucesores entraron en la monarquía. Para los sucesores se fué reservando poco a poco el título de obispo a diferencia de los presbíteros (véase para esta exposición J. Freundorfer, en: *Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe*, trad. y explicadas por K. Staab y Jos. Freundorfer, Regensburg 1950, 189-192).

3. *La Tradición*

En la época postapostólica encontramos al principio la misma situación constitucional que en los *Hechos de los Apóstoles* y en las *Epístolas de San Pablo*. Pero la situación cambió rápidamente.

a) En la *Doctrina de los doce Apóstoles* aparecen obispos y diáconos como portadores de oficios, naturales del lugar y salidos de la comunidad misma. Tienen que ser dignos del Señor, varones benignos, libres de codicia, llenos de amor a la verdad, probados creyentes. Se expone su función cuando se dice que desempeñan para la comunidad el santo oficio de profetas y maestros. Gozan de la mayor consideración. Esto vale sobre todo de los empleados de la comunidad llamados «profetas». En las celebraciones eucarísticas pueden decir la oración de acción de gracias formulándola libremente. De los presbíteros no se habla en la *Didache*. El oficio, cuyos poseedores son llamados presbíteros en las *Epístolas de San Pablo*, es el mismo que aquél, cuyos poseedores son llamados obispos. Junto a los diáconos y obispos locales se habla de maestros y profetas que son descritos como misioneros ambulantes. Visitan las comunidades, para hacer los servicios indicados en su nombre. Pueden quedarse duraderamente en la comunidad y entonces tienen derecho al mantenimiento. También se habla de apóstoles que desempeñan la función de misioneros ambulantes. El apóstol debe estar a lo sumo dos días en una comunidad. La actividad de los misioneros ambulantes se encuentra en retroceso, mientras que el oficio eclesiástico ligado al lugar se consolida cada vez más.

b) Vemos el fin de este desarrollo en el escrito de Clemente de Roma a la comunidad de Corinto *(Primera carta de San Clemente)*. En Corinto se habían rebelado algunos jóvenes contra los mayores y habían depuesto y expulsado a algunos presbíteros que habían des-

empeñado intachablemente su oficio litúrgico. Clemente se dirige contra tal proceder y amonesta a la concordia. Exige a los rebeldes hacer penitencia (27, 1 y s.): «Y vosotros que habéis echado el fundamento de la rebelión, someteos a los presbíteros y, doblando las rodillas de vuestro corazón, dejaos someter en penitencia. Deponed la infatuada y soberbia petulancia de vuestras lenguas y aprended a obedecer. Pues os es mejor encontraros en el rebaño de Cristo pequeños y en honor, que ser excluídos de su esperanza a consecuencia de la presuntuosa petulancia.» Los demás miembros de la comunidad son amonestados a volver a admitir a los presbíteros depuestos. Han sido nombrados por los Apóstoles según la voluntad de Dios, para que todo marche ordenadamente. «Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio, que ellos habían recibido del Señor Jesucristo. Pero Jesucristo fué enviado por Dios y los Apóstoles por Cristo; ambas cosas ocurrieron, pues, con todo orden según la voluntad de Dios. Ellos recibieron, por tanto, sus mandatos, fueron llenos de certeza por la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, fueron consolidados en la fe en la palabra de Dios, y después, llenos del Espíritu Santo, se marcharon a predicar que el reino de Dios estaba cerca. Ahora bien, al predicar en países y ciudades instituyeron obispos y diáconos para los futuros creyentes a los frutos primeros (de su predicación) después de haber probado su espíritu. Y esto no era nada nuevo; pues ya desde hacía mucho tiempo se había escrito sobre los obispos y diáconos. Y así dice una vez la Escritura: «quiero instituir vuestros obispos en justicia y vuestros diáconos en fidelidad» *(Num.* 12, 7) (42). En el capítulo 44 se dice: «Deponer de su oficio a los varones distinguidos (obispos) instituídos por aquellos o después por otros bajo el asentimiento de toda la comunidad, que han administrado el oficio pastoral en humildad e intachablemente, con serenidad y sin ánimo de provecho propio, y que han recibido buen testimonio de todos durante mucho tiempo, es en nuestra opinión una injusticia. Pues para nosotros no es un pecado pequeño el expulsar de sus oficios episcopales a varones que han ofrecido su sacrificio intachable y santamente. Felices son los presbíteros que han recorrido ya el camino de su vida y han alcanzado la liberación perfecta y fecunda, pues no tienen que temer ser expulsados de los lugares asignados fijamente para ellos. Y nosotros tenemos que vivir y saber que vosotros habéis expulsado de los santos servicios, a los que habían hecho todo honor con su intachable administración, a algunos que hacían una vida recta.» En este escrito

todavía no aparece claramente la tríada de los oficios espirituales. Sólo son nombrados inmediatamente los presbíteros. Su función es la *episkope* (44, 4). Son los portadores de oficios de la comunidad corintia. Tampoco los diáconos son nombrados. Los portadores de oficios tienen su poder pleno de Dios mismo o de Cristo, respectivamente (16, 1-2). La importancia de la primera carta de San Clemente consiste: en que establece por primera vez, clara e inequívocamente, una serie que va desde Dios por Cristo y los Apóstoles hasta el superior concreto en cada caso, con la cual resalta agudamente la dignidad divina del oficio concreto.

c) Una imagen parecida de Roma nos ofrece, una generación más tarde, el Pastor de Hermás. Los miembros de la jerarquía eclesiástica son llamados superiores y ancianos (II vis. 2, 6; III vis. 9, 7; II vis. 4, 2; III vis. 1, 8; II vis. 2, 6; III vis. 9, 7). En alguna parte habla de obispos y pastores *(IX Sim.* 27, 2; 31, 5-6). Otra vez nombra a los apóstoles, obispos, maestros y diáconos (III vis. 5, 1). No se habla del episcopado monárquico. Sin embargo, al nacer la obra había sin duda un «obispo» de Roma.

En la carta de San Policarpo aparece él mismo como presbítero de Esmirna. Evidentemente es obispo monárquico. El apóstol San Juan lo instituyó como tal. En la comunidad de Filipo, a la que dirige la carta, parece, sin embargo, haber existido un colegio de presbíteros, sobre el que ejercía la inspección superior un apóstol ambulante. También es intimada la obediencia a los diáconos. Esta situación recuerda la de las comunidades paulinas, mientras que la constitución de Esmirna hace pensar en la situación descrita por San Juan en su tercera epístola y en el *Apocalipsis*. Policarpo mismo encarnaría una tradición juanística, Filipo, en cambio, la tradición paulina. Policarpo es el garante y protector responsable de la unidad. Frente a los pseudoapóstoles tiene que probar quién es apóstol verdaderamente. En él se representa, por tanto, vivamente la unidad de la comunidad de Esmirna.

d) El resultado de la evolución desde la díada de oficios, tal como aparece en los *Hechos de los Apóstoles*, a la tríada de oficios lo encontramos en las cartas de San Ignacio, mártir. De sus siete cartas, cinco combaten las herejías y el peligro de escisiones de ellas proveniente. La carta a los cristianos de Magnesia y a los de Filadelfia se dirige contra el judaísmo, la carta a los Efesios, a los

Trallianos y a los Esmirnotas contra el docetismo. Ignacio lucha por el mantenimiento de la unidad. No quiere crear situaciones nuevas, sino conservar frente a los peligros las circunstancias ya existentes. Ve encarnada la unidad en el obispo, en torno al cual se congregan los presbíteros y diáconos. La situación constitucional que aparece en las cartas domina al fin del siglo primero no sólo en Antioquía sino en las comunidades de Asia Menor, a las que dirige las cartas. El episcopado monárquico se destaca claramente. El colegio de presbíteros está subordinado al obispo. Los diáconos están por debajo de los obispos y presbíteros. El obispo es el garante de la unidad. Por eso nada se puede hacer en la comunidad sin él. En él se representa la Iglesia como una comunidad radicada en Cristo. El es el centro de la caridad. Es el reflejo viviente y corporal del amor de Cristo que junta en unidad a todos los miembros de la comunidad. Los presbíteros están unidos a él como las cuerdas a la cítara, mientras que el pueblo forma el coro. Sólo es legal la eucaristía realizada bajo el obispo o por los autorizados por él. Precisamente en la eucaristía se representa la unidad de la comunidad reunida en torno al obispo. Sólo quien está unido al obispo está unido a la Iglesia. Pues la Iglesia local es imagen de la Iglesia total. Sólo quien está en comunidad con el obispo pertenece a Dios y a Cristo. Quien va con los cismáticos no tiene parte en el reino de Dios ni en la Pasión de Cristo. Las funciones del presbítero y del diácono no son caracterizadas con precisión. Estos portadores de oficio no tienen posición independiente. Lo que hacen lo hacen por mandato del obispo. Los presbíteros forman un colegio cuyos miembros desempeñan el papel del consejo del obispo y tienen un puesto de honor a su lado. Los diáconos son citados como individuos, no como colegio. Son servidores del misterio de Cristo y de la comunidad de Dios, es decir, en las celebraciones litúrgicas y en el cuidado de los pobres.

Cuando Ignacio acentúa una y otra vez la unidad con el obispo se sabe, como dice, iluminado por el Espíritu de Dios mismo. Algunos textos aclararán la doctrina de San Ignacio; escribe a los cristianos de Filadelfia (caps. 6-7): «Pero si alguien entre vosotros predica doctrinas judías, no le oigáis..., huíd de los malos artificios y las argucias de los príncipes de este mundo, para que no caigáis en tribulación por sus planes y no os debilitéis en la caridad; reuníos, más bien, en un lugar con el corazón no dividido..., yo grito en medio de ellos (de los seductores): ateneos a los obispos, al presbiterado y

a los diáconos. Pero si algunos sospecharon que yo había hablado así, porque antes había oído noticias de la escisión de alguno, testigo es Aquel en quien llevo ataduras, que nada sabía por boca de hombre. Pero el Espíritu me lo dió a conocer, al hablar: nada hagáis sin el obispo, guardad vuestra carne como templo de Dios, amad la concordia, huid las escisiones, sed imitadores de Jesucristo, como El mismo lo fué de su Padre.» «Todos los que pertenecen a Dios y a Jesucristo, están de parte del obispo. Y viceversa, estar separado del obispo significa estar lejos de Dios» *(A los cristianos de Magnesia*, 3). A los esmirnotas escribe: «Todos debéis obedecer al obispo como Jesucristo al Padre, y también al presbiterado como a los apóstoles. Y honrad a los diáconos como institución de Dios. Nadie haga nada que importe a la Iglesia sin el obispo. Sólo es legal la eucaristía que es realizada bajo el obispo o por medio de los autorizados por él. Donde aparezca el obispo, allí esté el pueblo también, lo mismo que donde está Cristo allí está la Iglesia católica. Sin el obispo no se puede bautizar ni celebrar el banquete de caridad; pero todo lo que él encuentra bien, es también agradable a Dios, para que todo lo que ocurre sea seguro y legal» (cap. 8; cfr. cap. 9). A los de Magnesia dice: «Dedicaos a hacer todo en la concordia de Dios, porque el obispo tiene la presidencia en lugar de Dios, los presbíteros en lugar del colegio de los Apóstoles y los diáconos, a quienes yo quiero tanto, tienen a su cuidado el servicio de Jesucristo, que estaba desde la eternidad con el Padre y apareció al fin de los tiempos. Acoged, por tanto, todas las costumbres agradables a Dios, orad unos por otros y nadie mire de modo humano al prójimo, sino amaos siempre los unos a los otros en Jesucristo. Nada haya entre vosotros que sea capaz de dividiros, sino sed unos con el obispo y con los superiores para modelo y doctrina de lo imperecedero. Ahora bien, del mismo modo que el Señor, porque era uno con el Padre, no hizo nada sin El, ni por sí mismo ni por medio de sus apóstoles, tampoco vosotros debéis hacer nada sin el obispo y los presbíteros; tampoco debéis intentar hacer aparecer algo como recto por propia cuenta, sino que en vuestras reuniones haya una sola oración, un solo ruego, un Cristo, en comparación de lo cual nada hay mejor. Reuníos todos, en el único Jesucristo que salió de un solo Padre y en El permaneció y a El volvió.» A los de Trallis escribe: «De vuestra disposición de ánimo irreprochable e indestructible en la paciencia, propia de vosotros no por ejercicio, sino por naturaleza, he oído hablar por noticias de Polibio, vuestro obispo,

que por voluntad de Dios y de Jesucristo estaba en Esmirna y se alegró conmigo, que estoy en cadenas, de manera que en él vi toda vuestra comunidad. Por tanto, como he podido saber por él vuestra buena voluntad conforme a Dios, ensalcé a Dios, porque en vosotros encontré imitadores de Dios, como yo había sabido. Mientras estéis sometidos a vuestro obispo como a Jesucristo, me parecerá que no vivís al modo humano, sino a imitación de Jesucristo, que murió por nosotros, para que vosotros os librarais de la muerte por la fe en su muerte. Por eso es necesario—como vosotros mantenéis ya—que no hagáis nada sin el obispo y que, más bien, os sometáis también al colegio de presbíteros como a los Apóstoles de Jesucristo, nuestra esperanza, en cuya imitación seremos encontrados. También es necesario que los diáconos, que administran los misterios de Jesucristo sean de todos modos agradables a todos. Pues no son servidores para comer y beber, sino ayudantes de la Iglesia de Dios. Por eso deben precaverse de acusaciones como del fuego. Del mismo modo todos los diáconos deben ser respetados como Jesucristo, y el obispo como imagen del Padre, y los presbíteros como un consejo de Dios y una reunión de Apóstoles. Apartados de ellos, no se puede hablar de Iglesia. De que los mantenéis así, estoy convencido. Pues como imagen de vuestra caridad he recibido y tengo conmigo a vuestro obispo, cuya actitud es únicamente una fuerte doctrina y cuya suavidad es su poder. Le respetan, creo yo, incluso los ateos.» A los Efesios amonesta: «Cuanto más uno vea, que el obispo calla (no censura), tanto más respeto debe tenerle; a todo el que el Señor de la casa envía administrar su casa, tenemos que recibirlo como al mandante mismo, por eso es claro, que hemos de mirar al obispo como al Señor mismo» (cap. 6; también en 1, 3).

Vemos que a San Ignacio no le interesa primariamente exponer la constitución de la Iglesia, sino salvar la unidad de ella. Pero sólo la ve asegurada por el obispo. El obispo es el garante visible de la unidad invisible con Dios y con Cristo. El es como el sacramento de esa unidad. También es el garante de la unidad de los creyentes entre sí. Puede cumplir esa función porque en él se representa Dios mismo o Cristo, respectivamente (*Rom.* 9, 1; *Phil.* 1, 1; *Trall.* 1, 1). Por esta su referencia a Dios le compete una autoridad destacada, universal, independiente, sólo limitada por Dios. Resistirlo significa, por tanto, resistir a Dios. Por esa su relación a Dios no puede haber excesiva familiaridad con él a pesar de su carácter de representación de la caridad que domina toda la comunidad (*Magn.* 3, 1; 2). Su

competencia se extiende hasta la conciencia moral *(Trall.* 7, 3; *Magn.* 4, 1; *Eph.* 2, 2). Se puede atribuir a la influencia de San Juan el hecho de que en Asia Menor se impusiera tan rápidamente esta idea del episcopado.

e) Como San Ignacio en Oriente, en Occidente fué San Ireneo el primero que uso la denominación de obispo *(episkopus)* para los directores locales de las comunidades. También él está en la tradición juanista. Según San Ireneo cada Iglesia tiene una Cabeza a su frente desde los tiempos de los Apóstoles. En toda comunidad sigue un obispo a otro. Puede demostrarse de todas ellas. Pero basta hacer la prueba en la Iglesia más célebre, que es la de Roma. El obispo es, por tanto, el garante de la Tradición. En ello le compete una función fundamental. San Ireneo la elaboró en polémica contra los gnósticos. Los gnósticos afirmaban tener un saber salvador no ligado a la persona histórica de Cristo y conocer un camino de salvación igualmente no vinculado al Cristo histórico. San Ireneo intentó demostrarles, que con esa doctrina contradecían a toda la Tradición. La Tradición es garantizada por la ininterrumpida serie de los obispos. Con esta tesis está relacionada otra, a saber, que el obispo es el garante de la unidad. Sólo donde él está, está la verdad de la fe; él es el cuidador de la Revelación y el centro entorno al cual se reúne la comunidad. Lo que él hace, lo hace en el Espíritu Santo *(Contra las herejías,* IV, 26, 2).

Tal obispo tiene también derecho al título de anciano, presbítero. Esta afirmación expresa la fidelidad a la Tradición. El obispo es el cuidador de la Tradición apostólica.

f) La posición del obispo monárquico atestiguada por San Ignacio, de las comunidades del Asia Menor y por San Ireneo de toda la Iglesia, no puede ser considerada como resultado de una evolución en la que algunas personalidades enérgicas se hubieran elevado sobre el colegio de presbíteros. Sino que remonta, como nos demuestran las epístolas paulinas, a una disposición del Apóstol mismo. Muchas veces desempeñan un papel importante las necesidades que implicaba la misión del campo que rodeaba la ciudad. Cuando surgieron comunidades en lugares cercanos a las grandes ciudades, surgieron primero bajo la dirección del portador de oficios de la ciudad. Sin embargo, pronto necesitaron empleados eclesiásticos, que tuvieran a su cargo el servicio litúrgico. Eran enviados por el

colegio de obispos-presbíteros, de entre sus propias filas, con determinados mandatos y poderes limitados a tales lugares. Y así se puede, sin duda, decir, que el presbiterado como oficio independiente «no nació por concentración hacia arriba, sino por diferenciación hacia abajo a consecuencia de la consolidación de las comunidades particulares y de sus necesidades internas» (A. Erhard, *Die katholische Kirche*, I, 1 (1935), 211). Hay que atribuir a la Iglesia autorización y poder—transmitidos a ella por Cristo—para de la plenitud del poder universal que la compete, desglosar como instituciones independientes algunos poderes parciales claramente delimitados (presbiterado). La descripción que hace San Pablo en la *Epístola a Tito* y en la primera a Timoteo testifican ese su poder pleno. La división en tres, es, por tanto, de derecho divino.

g) Con esta exposición hemos explicado suficientemente el elemento jurídico aparte del Primado. Por su importancia para el desarrollo ulterior, vamos a referirnos todavía a San Cipriano. La Iglesia consta, según él, de dos elementos: el uno es el obispo, a quien están ordenados el presbítero, diácono y bajo clero; el otro es el pueblo de la Iglesia que está bajo el obispo y que sólo es Iglesia en y con el obispo. El obispo encarna a la Iglesia en sentido propio. El interés principal de San Cipriano, como el de San Ignacio, es la unidad. En la obra sobre la *Unidad de la Iglesia* (cap. 23) dice: «Dios es uno y Cristo es uno y una es la Iglesia y una es la fe y uno es el pueblo de la Iglesia, reunida por el vínculo de la concordia en segura unidad viviente.» La unidad del pueblo de la Iglesia es también expresada por San Cipriano con la palabra *fraternitas*, en la que el pueblo aparece como comunidad. Pero la *fraternitas* también incluye al obispo. El obispo es el protector de la unidad y de la fraternidad porque la Iglesia existe en el obispo *(Carta* 69, 8). La razón interna de esta su posición es doble: sacramental y jurídica. Pero en el lenguaje de San Cipriano aparece en una sola fórmula: la expresión de «la Iglesia como madre del pueblo de la Iglesia». Esta expresión alude, por una parte, al renacimiento del seno de la Iglesia en el bautismo. Pero para San Cipriano el acento recae en la dirección y gobierno maternales, que la Iglesia, en cuanto Iglesia oficial, es decir, el obispo, da al pueblo de la Iglesia (Jos. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), 87-98).

h) No son necesarios más testimonios para explicar la figura jurídica de la Iglesia. Sobre la relación del poder oficial del obispo con el poder oficial del sacerdote véase la exposición del sacramento del orden, vol. VI, § 280.

Observemos aquí que Karl Rahner trata de hacer comprensible el proceso de la manera siguiente (hay que observar, para evitar malentendidos, que en el texto que vamos a citar la palabra «oficio» muchas veces es usada no en sentido canonístico, sino en un sentido más amplio; significa tanto como poder, sobre todo poder de orden): «Por las más varias razones se puede decir dogmáticamente, que la transmisión sacramental de oficios puede ser hecha por la Iglesia de forma que, por una parte, sólo son trasmitidos determinados poderes, es decir, no siempre tiene que ser transmitido de una vez a un individuo todo el poder transmisible, y, por otra, el rito de la transmisión parcial del oficio sigue siendo un sacramento. La institución de los diversos grados de poder de oficio y la fundación de los correspondientes ritos sacramentales de transmisión ha de imaginarse, según eso, así: Cristo transmitió a la Iglesia su oficio. Cuando es transmitido bajo un rito sagrado (cuya legitimidad corresponde a la Iglesia determinar con más precisión y de forma que de ello dependa la validez de la concesión del oficio), de la esencia de la Iglesia y de su oficio de gobierno se sigue, que este rito de transmisión de oficios es (o puede ser) *eo ipso* un sacramento, y por eso tiene que ser considerado como fundado por Cristo, fundador de la Iglesia, aunque el oficio sólo sea transmitido restringidamente. De igual modo un oficio, que en este sentido debe ser considerado como una realización parcial del pleno poder oficial concedido por Cristo a la Iglesia *iure divino* y para siempre, puede ser considerado como instituído por Cristo *iure divino*, aunque la participación o parcialidad misma ha sido hecha por la Iglesia en la autoridad de Cristo, no por Cristo mismo mientras vivió.

Pueden ofrecerse diversos puntos de apoyo de tipo histórico y dogmático a favor de esta concepción:

a) No se puede aducir ningún argumento positivo de tipo histórico de que Cristo mismo expresamente y durante su vida terrena distinguiera varios grados en el oficio y ordenara a cada uno de esos grados un rito sacramental propio.

b) El modo, en que es narrada la institución y ordenación de los siete en los *Hechos de los Apóstoles*, sugiere lo contrario.

c) *A priori* se puede esperar tal poder pleno de la Iglesia: el oficio en una sociedad es por esencia una magnitud divisible, cuya división se puede hacer según las exigencias del tiempo y del ambiente. Esto se deduce sencillamente de la naturaleza de la cosa. Y debe ser presumido, mientras no se demuestre lo contrario, también en la «sociedad perfecta» de la Iglesia.

d) La teología medieval aceptó francamente que también las órdenes menores son de tipo sacramental. Esta idea es todavía posible, y fué la idea

de Santo Tomás de Aquino. Pero si ha de ser correcta, sólo puede serlo, si se presupone la tesis precedente. Pues las «órdenes menores» y el subdiaconado no existieron como tales desde el principio. Habría, en cambio, que demostrar todavía que la idea de Santo Tomás de Aquino se basa en un error histórico, a saber, en el error de que en su tiempo se creía que las órdenes menores existieron desde el principio.

e) Es difícil afirmar históricamente con suficiente verosimilitud, que la distinción entre episcopado y presbiterado, en cuanto oficios, es hasta tal punto de derecho divino, que la división fáctica del pleno poder en la Iglesia entre obispo y sacerdote no fué hecha por la Iglesia, sino sólo por Cristo mismo. Contra ello habla ya el hecho de que hasta ahora no se sabe con absoluta seguridad teológica, si la ordenación episcopal es un sacramento o sólo un sacramental. Además, por el testimonio de la Escritura no se puede aclarar sin más, si la primitiva comunidad cristiana fué gobernada por un obispo monárquico o por un colegio de presbíteros. El Concilio de Trento sólo definió que la jerarquía en cuanto totalidad existe en la Iglesia *ordinatione divina,* y que *de facto* los obispos tienen más poder (jurisdiccional y sacramentalmente) que los sacerdotes y diáconos (D. 966, 967, 960). Esta diferencia fáctica entre un obispo y sacerdote, incluso respecto a los poderes sacramentales, se puede explicar perfectamente también sin recurrir a que Cristo expresamente hiciera la división de los oficios y transmisiones de los oficios. Pues no hay ninguna dificultad fundamental o en dividir junto a los plenos poderes de oficio el rito sacramental (de forma que también el episcopado sea un sacramento) o en considerar *la poestas ordinis* concedida totalmente al sacerdote en el sacramento (al contrario que al obispo) como limitada por un acto de la Iglesia de tal modo, que el ejercicio de tales poderes plenos (en sí concedidos) fuera para el simple sacerdote no sólo ilícito, sino incluso inválido. Hay algunas cosas que hablan incluso positivamente a favor de tal solución (necesidad de la jurisdicción para la absolución; posibilidad de que un simple sacerdote pueda confirmar; probabilidad de que en algunas partes durante la Edad Media fuera concedido a un simple sacerdote el poder de ordenar)» (Karl Rahner, S. J., *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneureung des Diakonats,* en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag» (1957), 136-138).

i) Los testimonios aquí aducidos de la Iglesia primitiva demuestran, que la constitución de la Iglesia no es, en sus rasgos esenciales, el resultado de una evolución histórica, que sus raíces no son ni las formas constitucionales de la confederación griega ni las del Estado romano, sino que se remonta a Cristo y a los Apóstoles que tuvieron conciencia de ser vicarios de Cristo en el desarrollo del germen dado por Cristo. Sobre la superioridad del episcopado véase volumen VI. § 280.

4. *Figura jurídica y visibilidad*

Aludamos todavía a la significación de la figura jurídica de la Iglesia para la visibilidad y a su manifestación graduada en los portadores de oficios eclesiásticos (cfr. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (1939), 265-288). En cada obispo es visible la parte de la Iglesia por él encarnada, la diócesis, que es una Iglesia en pequeño. La totalidad de los obispos unidos con el papa encarna la Iglesia total. San Ignacio llama por vez primera «Iglesia católica» a la totalidad de las comunidades particulares *(Carta a la Iglesia de Esmirna,* 8, 2). La visibilidad de la Iglesia que el Obispo realiza, se manifiesta en otras comunidades parciales subordinadas, en las parroquias de que consta la diócesis. Las parroquias no son claramente atestiguadas en la Escritura, lo mismo que no lo es la separación del presbiterado a partir del episcopado. Después de una larga y variada evolución, finalmente, en el Concilio de Trento y últimamente en el *Código de Derecho Canónico* las parroquias han sido estatuidas, en virtud de los santos poderes para el santo orden concedido a la Iglesia y a sus autoridades superiores, como la unidad fundamental de la vida eclesiástica determinada por un territorio estrictamente delimitado. Esta vida no es otra que la vida «en Cristo», cuyo Cuerpo es la Iglesia. En la parroquia los creyentes encuentran a Cristo. En ella los sale Cristo al paso y les ofrece, a ellos, habitantes de una determinada ciudad y de una calle determinada, en el aquí y el ahora de la vida diaria, inmediatamente, la fuente de agua viva que en ellos mismo salta hasta la vida eterna *(Jo.* 4, 10-14). La parroquia se resume y representa en el párroco. En él y en sus servicios se manifiesta el «nosotros» de la comunidad parroquial. Su servicio es inseparable de la casa en que se reúne la comunidad, para ofrecer a Dios el sacrificio de alabanza, en la que es producida, en la pila bautismal, la nueva vida sobrenatural, y es predicada la palabra de Dios. La iglesia parroquial es, por tanto, el centro del círculo santo que abarca la parroquia debido a su naturaleza de corporación territorial de derecho eclesiástico. Alrededor de ella se agrupan las casas, las viviendas de los cristianos. A ella pertenece todo el término. Por esta pertenencia a la iglesia parroquial saben los creyentes dónde pueden hacer válidos sus derechos a los eternos bienes salvadores, donde realizan su comunidad de sacrificio con Cristo, dónde pueden o deben ejercer su sacerdocio regio (cfr. Noppel, *Die neue Pfarrei* (1939); Fr. X. Arnold, *Glaubensverkündigung der Pfarrei und des*

Laientums, 1955). Especial fuerza simbólica tienen las procesiones, que salen de la iglesia parroquial y recorren las calles y campos de la parroquia. El mundo que amenaza ser víctima de sí mismo y que lo es de hecho es tomado en ellas y llevado a casa; es llevado a aquello a que pertenece: a Dios.

§ 173

Propiedades esenciales de la Iglesia

Apartado 1.º

GENERALIDADES

De la peculiaridad de la Iglesia, de ser una comunidad con Cristo que vive en el Espíritu Santo, resultan sus propiedades esenciales. Cristo fundó una sola Iglesia que es en sí misma unitaria y cerrada. No está limitada a un pueblo o a una raza, sino que debe llevar a todos los hombres a la comunidad con Cristo. La Iglesia es, por tanto, católica y todo-abarcadora. Es una comunidad sacada del mundo y puesta en manos del Padre, y participa, por tanto, de la santidad de Dios. Está edificada sobre los profetas y Apóstoles. Se la puede llamar, pues, apostólica. Las cuatro propiedades de la Iglesia—unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad—van a ser tema de estudio a continuación. Son atribuídas a la Iglesia desde antiguo.

La Iglesia se entiende a sí misma como la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Expresa esta su autocomprensión en las profesiones de fe, por ejemplo, en el símbolo niceno-constantinopolitano del año 317 o en la profesión de Epifanio del año 374, que es una de las ampliaciones explicatorias del símbolo niceno-constantinopolitano, o también en la profesión de fe de Miguel Paleólogo, que fué propuesta el año 1267 por el papa Clemente IV al emperador romano-oriental Miguel Paleólogo y aceptada en la cuarta sesión del segundo concilio ecuménico de Lyon el año 1274 por los enviados del emperador (D. 86, 14, 464). La santidad y catolicidad de la Iglesia son profesadas también en el símbolo de los Apóstoles (D. 6).

Tiene especial importancia la carta que el Santo Oficio escribió

el año 1864 a la asociación, fundada en Londres el 1857, para fomentar la unidad en la Cristiandad. La asociación defendía la tesis que las tres grandes comunidades cristianas—la Iglesia latina, la griega y la inglesa—estaban igualmente justificadas. Frente a ello se acentuó en la carta que la fundación de Cristo pervivía sólo en la Iglesia romano-católica. Que ella sola llevaba en sí las características que Cristo regaló a su Iglesia. Se dice en la carta: «La verdadera Iglesia de Jesucristo fué caracterizada y diferenciada por la autoridad divina con cuádruple nota. Nosotros asentimos a ello en el símbolo de la fe. Cada una de estas notas está, sin embargo, tan estrechamente unida a las demás, que no se puede separar de ellas; y así ocurre que la Iglesia que es verdaderamente y se llama católica, tiene que mostrar a la vez claramente las prerrogativas de la unidad, santidad y sucesión apostólica. La Iglesia católica muestra, por tanto, una clara y perfecta unidad en toda la tierra y entre todos los pueblos; aquella unidad cuyo fundamento, raíz e invencible origen es la suprema autoridad y la «más alta primacía» (Ireneo) de San Pedro, príncipe de los Apóstoles, y de su sucesor en la sede romana. No hay otra Iglesia católica aparte de la así edificada sobre solo Pedro, crecida en la unidad de la fe y de la caridad, en un «Cuerpo reunido y mantenido en unidad» *(Eph.* 4, 16)...»

En este texto se ve claramente que las propiedades esenciales de la Iglesia son a la vez características o notas. Cumplen, por tanto, una doble función: son elementos constitutivos de la Iglesia y a la vez la dan a conocer en cuanto Iglesia de Cristo. En la teología dogmática se estudian desde el punto de vista de propiedades esenciales y en la teología fundamental desde el punto de vista de características o notas, respectivamente. (Sobre su carácter de notas y sobre la polémica con la teología protestante desde ese punto de vista véase A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (1954), 153-160.)

APARTADO 2.º

LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Vamos a empezar con la primera propiedad de la Iglesia: la unidad. Implica tanto la unicidad como la unitariedad o concordia. Vamos a empezar por la unidad en el sentido de unicidad.

I. *La unicidad de la Iglesia*

En las citadas profesiones de fe eclesiásticas se expresa claramente la conciencia creyente de la unicidad de la Iglesia. En las declaraciones doctrinales eclesiásticas se rechaza la idea de que Cristo haya fundado varias comunidades igual o diversamente justificadas o de que la Iglesia de Cristo se componga como de varios grupos parciales que se juntan en una Cristiandad indeterminadamente pensada.

Por tanto, también es equivocado el intento de representar la unidad de la Iglesia, hecho en la *Conferencia mundial para la fe y constitución de la Iglesia* reunida en Lausanne del 3 al 21 de agosto de 1927. La conferencia creyó poder operar con el concepto «Iglesia del futuro». Ninguna de las Iglesias existentes sería la Iglesia de Cristo en cuanto realidad ya existente. Por tanto, todas las comunidades cristianas, que tengan un mínimo de orden eclesiástico y de tradición doctrinal, serían en cierto grado, aunque imperfectamente, la Iglesia de Cristo. Cristo sería el oculto fundamento unitario que las junta en invisible unidad. La verdadera unidad sólo se realiza en el futuro.

La Iglesia ecuménica futura debe ser la síntesis de todas las confesiones que en la práctica están actualmente separadas, pero en el origen y sustancia unidas, muy diversas, es cierto, por lo que se refiere a la doctrina y al orden, aunque sólo en cosas de menor importancia (Sartory, *o. c.*, 23-31).

Parecidos puntos de vista sobre la unidad de la Iglesia han sido expresados en las demás conferencias del Movimiento Ecuménico. Especialmente en la tercera conferencia celebrada en Lund (Suecia) del 15 al 28 de agosto de 1952 fué elaborada la tesis de la Iglesia pueblo de Dios en peregrinación y acentuado lo escatológico todavía con más fuerza en perjuicio de la actualidad. La unidad es un bien puramente futuro, no una realidad presente. El Cristo que ha de venir, que oró por la unidad de su Iglesia, la creará a su vuelta (Edmund Schlink).

En tales teorías teológicas de la unidad se pasa por alto la constitución visible de la Iglesia, el oficio eclesiástico fundado por Cristo, y no se toma suficientemente en serio la verdad por El predicada con todas sus ramificaciones. El aspecto cristológico de la unidad es, sin duda, fundamental. Pero no puede separarse del jerárquico,

porque éste remonta a Cristo mismo. Quien lo omite, no acepta toda la plenitud del aspecto cristológico.

También en la visión escatológica de la unidad se expresa una idea parcial correcta. Sin embargo, si la unidad sólo es vista escatológicamente, aparece la unilateralidad que constituye la nota de la herejía. Es cierto que la Iglesia sólo alcanzará su unidad perfecta a la segunda venida de Cristo, sin embargo, existe en la historia un anteproyecto de esa unidad. Se realiza en la Iglesia romano-católica, que es la verdadera Iglesia una de Cristo en pleno sentido, de forma que la unidad por la que Cristo oró (*Jo.* 17, 20-23) sólo puede ser realizada orientándose a la Iglesia católica y romana. En la visión unilateralmente escatológica de la unidad de la Iglesia se olvida su carácter encarnacionista a favor de su carácter escatológico. Se apaga el pasado, para que el futuro brille con más claridad desde su oscuridad. Aunque haya que conceder a éste la mayor importancia, no se le puede atribuir validez total. El pasado—encarnación, muerte y resurrección de Cristo—es el fundamento. El futuro es fruto y coronación.

Es comprensible que Pío XI en su encíclica *Mortalium animos*, del 6 de enero de 1928 (AAS (1928), 5-15) juzgara críticamente los intentos ecuménicos de Lausanne. Acentuó, en especial, que en el dominio de la fe no se puede llegar a la unidad fraternal como en el terreno político. Es erróneo el punto de partida, de que todas las Confesiones son buenas y dignas de alabanza. No se podría suponer que la oración de Cristo por la unidad de la Iglesia se había cumplido a lo sumo desde los tiempos de los Apóstoles hasta el primer concilio ecuménico, y después no. Afirmar que las diferencias de fe deben ser olvidadas por caridad fraternal está en contradicción con *II Jo.* 11, en que se acentúa con la máxima decisión posible la pureza y autenticidad de la doctrina. La postergación de la unidad en la *regula fidei* y en los sacramentos allana el camino hacia el indiferentismo. Sólo hay un camino hacia la unidad, la vuelta a la una, verdadera y visible Iglesia de Cristo que es la Iglesia romano-católica.

Sigue siendo positivo el hecho de que se lucha con gran energía y profunda seriedad por la unidad y se afirman importantes factores de unidad.

En general, existen en el movimiento ecuménico extracatólico las siguientes ideas de la unidad (según Sartory, *o. c.*, 101-106): en primer lugar existe la opinión de que la unidad de la Iglesia es de

naturaleza puramente espiritual e invisible y, por tanto, no es afectada por las escisiones empíricas. En parte, tales escisiones serían hasta justificadas y bienvenidas, porque las oposiciones teológicas y prácticas prevendrían a las Iglesias de la autosuficiencia y esterilidad, ya que la Iglesia una se compone además de grupos eclesiológicos distintos en razón de un contrato social.

La segunda teoría es la de los teólogos del Movimiento de Oxford, la llamada teoría de las ramificaciones. Ya hemos hablado de ella.

Según una tercera concepción las escisiones llegan a la esencia misma de la Iglesia y deben ser, por tanto, superadas. Se trata de superarlas mediante una «asociación», de forma que la Iglesia una estaría edificada a semejanza de una constitución política federal o de un Estado federal. Esta idea de unidad parece ejercer actualmente la mayor influencia en los movimientos ecuménicos.

La cuarta concepción de la unidad de la Iglesia puede llamarse orgánica. Según ella, la Iglesia es un organismo, pero no una organización. El organismo es algo vivo y dinámico. Es una comunidad de personas. Todo lo institucional se opone a ello. Según esta teología de la unidad la Iglesia es una *congregatio fidelium*, una comunidad constituída por la gracia del Espíritu Santo y por la fe de los hombres. La Iglesia es, en realidad, una *societas* así de los creyentes. Así fué entendida por los Padres. Sin gracia del Espíritu Santo y sin fe no hay Iglesia. Pero este concepto de los Padres fué falsamente interpretado, al entenderlo en sentido luterano. Pues la *societas* de los creyentes está organizada jurídicamente en razón de una disposición divina. Además los fieles están obligados a un determinado contenido material de fe y no pueden elegir lo que quieran de él. El concepto *societas fidelium* en sentido luterano no es bíblico ni siquiera apropiado para juntar en unidad a los grupos cristianos con sus diversas y hasta opuestas concepciones de la fe. Sobre los intentos de unificación de la «Asociación luterana mundial» el año 1957 véase «Herder-Korrespondenz» 11 (1957), 443-445.

La auténtica unicidad de la Iglesia se sigue de la unicidad de Cristo, su Cabeza, así como de la unicidad del Espíritu Santo que vivifica el Cuerpo de Cristo. El papa Bonifacio VIII acentúa la relación entre la unicidad de la Iglesia creada por El en su obra salvadora (D. 468 y sig.). Cristo encomendó a la Iglesia una, fundada por El, toda la Salvación; por eso sería absurda una segunda Iglesia.

2. El hecho de que existan varias comunidades cristianas no se funda en la voluntad fundadora de Cristo, sino en un apartamiento y defección de ella. La pluralidad de las «Iglesias» cristianas, o Confesiones cristianas, tiene su fundamento y razón en el pecado humano. Está en contradicción con la voluntad fundadora de Cristo. La fórmula de varias Iglesias representa, pues, un concepto secularizado. Nos vemos forzados a hablar de varias «Iglesias», para caracterizar una situación que se funda no en la Revelación, sino en una deformación de la Revelación. Entre los cristianos se han formado comunidades parciales que están en oposición y hasta en enemistad unas con otras. Es lo mismo que cuando en una familia numerosa se constituyen grupos enemigos, de los cuales unos están de parte del padre y otros se apartan de él o incluso se le enfrentan inamistosamente. Por ello no dejan en ningún modo de pertenecer a la familia, aunque no quieran reconocer que llevan los rasgos del padre y el torrente hereditario de su sangre. No pueden librarse de él. Pero no participan plenamente de la vida familiar. Y lo mismo, todos los bautizados están en cierto sentido ordenados a la familia de hermanos y hermanas de Cristo, aunque estén separados de la comunidad representada en la totalidad de obispos y en el papa y no participen de la vida comunitaria (véase § 171, III). La separación no da origen a grupos igual o diversamente justificados. La separación de la familia es siempre sinrazón y desorden, aunque la familia sea en parte culpable de la separación de los hijos por haberlos descuidado o querido poco o por haber sido injusta con ellos. (Con esto no se dice nada sobre la culpa o falta de culpa de los separados; aquí se alude a la culpa del acto de separarse y al desorden objetivo de él proveniente.) Véase el texto de Pío XII en § 171, III, 1; cfr. también § 173, cap. 3, I, B.

Cuando hablamos de varias Iglesias, expresamos ese desorden objetivo. Con ello caracterizamos una situación anómala. Si alguien olvidara la anomalía de este estado y lo tuviera por justificado, sus palabras «varias Iglesias» estarían en contradicción con la Revelación de la Iglesia una. Es inevitable la expresión «varias Iglesias», cuando se trata de la relación de la Iglesia con las realidades mundanas, Estado, cultura, ciencia o arte. Pues no se enfrentan con ellas los grupos creyentes unidos por el bautismo, cuyo fundamento existencial es Cristo, sino los grupos mutuamente separados por una organización determinada y representados por los miembros particulares. La expresión «varias Confesiones o Iglesias cristianas» no ha

nacido, por tanto, de reflexiones y necesidades teológicas, sino de reflexiones y necesidades político-mundanas. En el fondo y de hecho el Cristianismo existe sólo como la Iglesia una que es el Cuerpo de Cristo.

3. Por eso son equívocas también las denominaciones «catolicismo» y «protestantismo». Si con estas palabras se caracterizaran dos legítimas configuraciones del Cristianismo en distinto grado de perfección, ello estaría en contradicción con la Revelación, pues sólo existe una sola Iglesia, que descienda legítimamente de Cristo. Se identifica con la romano-católica. La pluralidad de Iglesias cristianas, es, por tanto, para el verdadero cristiano un continuo reproche y también un requerimiento duradero a superar tal situación contraria a la Revelación. Quien la tiene por evidente y no se escandaliza de ella, está lleno de una herejía latente.

4. Y por eso Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis* y en muchos otros textos, ha exigido trabajar con oración y sacrificio por la superación de esa escisión. En la encíclica aludida dice: «Y ardientemente deseamos que se extiendan también con encendida caridad estas comunes plegarias a aquellos que o todavía no han sido iluminados con la verdad del Evangelio, ni han entrado en el seguro aprisco de la Iglesia, o por una lamentable escisión de fe y de unidad están separados de Nos que, aunque inmerecidamente, representamos en este mundo la persona de Jesucristo. Por esta causa repitamos una y otra vez aquella oración de nuestro Salvador al Padre celestial: «Que todos sean una misma cosa, como Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti, así también ellos sean una misma cosa en nosotros; para que crea el mundo que Tú me has enviado» (*Jo.* 17, 21).

También a aquellos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia católica, ya desde el comienzo de nuestro pontificado, como bien sabéis, venerables hermanos, Nos los hemos confiado a la celestial tutela y providencia, afirmando solemnemente, a ejemplo del Buen Pastor, que nada llevamos más en el corazón que el que tengan vida y la tengan en más abundancia (enc. *Summi Pontificatus*, AAS, 1939, 419). Esta nuestra solemne afirmación deseamos repetirla por medio de la presente carta encíclica en la cual hemos cantado las albanzas del «grande y glorioso Cuerpo de Cristo» (Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 33, 7: Migne, P. G. VII, 1076), implorando las oraciones de toda la Iglesia, para invitar de lo más íntimo del corazón a

todos y a cada uno de ellos a que rindiéndose libre y espontáneamente a los internos impulsos de la gracia divina, se esfuercen por salir de ese estado, en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna (cfr. Pío IX, *Jam vos omnes*, 13 sep. 1868; Act. Conc. Vat. C. L. VII, 10); pues, aunque por cierto inconscientemente deseo y voto están ordenados al Cuerpo místico del Redentor, carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales, como sólo en la Iglesia católica es posible gozar. Entren, pues, en la unidad católica y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, converjan en una sola Cabeza en comunión de amor gloriosísimo (cfr. Gelasio I, *Epist. XIV;* PL LIX, 89). Sin interrumpir jamás las plegarias al Espíritu de amor y de verdad, Nos los esperamos con los brazos elevados y abiertos a los que vienen no a casa ajena, sino a la propia casa paterna.

Pero si deseamos que la incesante plegaria común de todo este Cuerpo místico se eleve a Dios, para que todos los descarriados entren cuanto antes en el único redil de Jesucristo, declaramos con todo que es absolutamente necesario que esto se haga libre y espontáneamente, ya que nadie cree sino queriendo (cfr. San Agustín, *In Joann. Ev. tract.* XXVI, 2: PL XXX, 1607). Por esta razón, si algunos, sin fe, son de hecho obligados a entrar en el edificio de la Iglesia y a acercarse al altar y recibir los sacramentos, estos sin duda no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo (San Agustín, *Ibidem).* Y si muchos por desgracia viven aún alejados de la verdad católica y no se someten gustosos al impulso de la gracia divina, se debe a que ni ellos (cfr. San Agustín, *Ibidem)* ni los fieles dirigen a Dios oraciones fervorosas por esta intención. Nos, por consiguiente, exhortamos una y otra vez a todos a que inflamados en amor a la Iglesia, a ejemplo del divino Redentor, eleven continuamente estas plegarias» (Trad. «Sal Terrae»).

La re-unión de los separados en la fe es, por tanto, una de las tareas principales de la Iglesia. Pero no puede hacerse a costa de la verdad revelada. Sería una nueva incredulidad, recortar la Revelación dada por Cristo hasta que desaparecieran las oposiciones entre las Confesiones. La tentación de intentar la unidad a costa de la verdad no es pequeña, pues los hombres pueden cansarse de las oposiciones y disputas hasta el punto de buscarse unos a otros en una caridad que no radica en la verdad. Es cierto que no puede haber unidad sin amor en la verdad, pero tampoco puede haberla sin verdad en el amor. Si fuera buscada en la verdad sin amor, no

sería la unidad que Cristo quiere. Pero tampoco sería la unidad de Jesucristo, si fuera buscada en el amor sin verdad. El amor sería utópico y desenraizado, si no procediera de la verdad o no viviera en la verdad; sería, por tanto, débil e ineficaz. Caería en las cercanías de la inofensiva buena voluntad. No sin razón se ha visto en el abandono de la verdad, en la herejía, un peligro mayor para la unidad, que en el abandono de la caridad, en el cisma (cfr. Hegesipo en Eusebio, *Historia de la Iglesia* IV, 22, 4-6; Justino, *Apol.* I, 49, 5). Y así nace para el trabajo por la unidad, al que están obligados todos los cristianos, una dialéctica llena de tensiones, que no puede ser esquivada por la simplificación de las oposiciones, sino que tiene que ser soportada y padecida hasta el final.

Por una parte hay que afirmar y apropiarse la verdad y salvación totales de la plenitud garantizada por Cristo, por otra parte, hay que superar las oposiciones nacidas de la debilidad humana; este es el planteamiento tanto del *Monitum* del Santo Oficio, aparecido el 5 de junio de 1948, como de la *Instructio de motione oecumenica* enviada a los obispos por el Santo Oficio el 20 de diciembre de 1949. Sobre todo en la última se acentúa que la separación de los cristianos es un estado de grave desorden, y que todos están obligados por su fe en Jesucristo a trabajar por superarla. Dice el escrito: «En varios países, poco a poco y a consecuencia de múltiples acontecimientos externos y de una transformación anímica, pero después, principalmente como fruto del orar común de los creyentes bajo el gemido lleno de gracia del Espíritu Santo, ha ido naciendo en muchos que están fuera de la Iglesia católica un anhelo de día en día creciente de restablecer la unidad entre todos los que creen en Cristo, el Señor.» Aunque la *Instructio* previene con gran claridad del peligro de indiferentismo y de reducir las verdades de fe a un mínimo común a todos, intima, sin embargo: «La obra altamente importante de la reconciliación de todos los cristianos en una sola fe y en la única Iglesia verdadera tiene que ser más y más una de las tareas preferidas de toda la cura de almas y un tema capital de encarecida oración a Dios» (AAS, 40 (1950), 142-147; cfr. Thomas Sartory, O. S. B., *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Eklesiologie* (1955), 87-101; Yves M. J. Congar, O. P., *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, París 1937).

II. La unidad en el sentido de concordia y unitariedad

1. Doctrina de la Iglesia

En las citadas profesiones de fe la unidad es entendida también en el sentido de unitariedad, de interna concordia. Sin embargo, vamos a citar algunas declaraciones eclesiásticas expresas. Dice el Concilio Vaticano: «El *Pastor* eterno y *guardián de nuestras almas (I Pet.* 2, 25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificado, «rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» *(Jo.* 17, 20 y sig.). Ahora bien, a la manera que *envió* a los Apóstoles—a quienes se había escogido del mundo—, «como El mismo había sido enviado por el Padre» *(Jo.* 20, 21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores «hasta la consumación de los siglos» *(Mt.* 28, 20). Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la firmeza de esta fe (cfr. S. Leo M., *Sermo 4 de natali ipsius,* 2; PL 54, 150 c). Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos, juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer con aprobación del sagrado Concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico—en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia—, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe de la Iglesia universal, y a la vez proscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (D. 1821). También en el proyecto de los teólogos del Concilio Vaticano fué acentuada la unidad, y lo fué ciertamente como

propiedad visible y nota a la vez. En el capítulo V se dice: «Por tanto, es la verdadera Iglesia de Cristo (precede el texto citado en el § 171, 1, 2). Por eso declaramos: esta sociedad para todos visible, es precisamente aquella Iglesia de las divinas promesas y misericordias, que Cristo quiso distinguir y regalar con tantos privilegios y prerrogativas. La Iglesia está en su constitución tan delimitada y determinada, que ninguna sociedad, que esté separada de la unidad de la fe o de la comunidad de este Cuerpo, puede ser llamada parte o miembro de la Iglesia. La Iglesia tampoco está desparramada y comprendida por distintas sociedades que se llaman cristianas. En toda su visible unidad es un Cuerpo indiviso e indivisible, precisamente el Cuerpo místico de Cristo mismo. De él dice San Pablo: «Un Cuerpo y un espíritu, como habéis sido llamados a la única esperanza de vuestra vocación. Un Señor y una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que existe sobre todo y en todo y en todos nosotros» *(Eph.* 4, 4-6).»

Quien con más amplitud trata la unidad de la Iglesia es León XIII en la encíclica *Satis cognitum,* de la que ya hemos citado un largo texto sobre la visibilidad de la Iglesia. Como el papa describe también las razones y esferas de la unidad, vamos a citar de nuevo un amplio texto: «Por lo demás, todos los que se llaman cristianos están en general de acuerdo en que la fe tiene que ser unitaria. Sin embargo, es de sumo interés y absolutamente necesario, saber de qué forma y figura es esta unidad; respecto a ello se equivocan muchos. Pero tampoco aquí, como más arriba en una cuestión parecida, está permitido decidir según la opinión personal o la conjetura, sino según el conocimiento del hecho real, investigando y comprobando, cuál es la unidad de fe que Cristo ha ordenado.

»La celestial doctrina de Jesucristo está, ciertamente, en gran parte consignada por escrito bajo la divina inspiración; sin embargo, si fuera dejada en manos del espíritu humano solo, jamás podría reunir a los espíritus. Con demasiada facilidad ocurriría el caso de que esta doctrina permitiera diversas y contradictorias explicaciones, no sólo a consecuencia de los inescrutables misterios del contenido doctrinal, sino también a consecuencia de la diferente capacidad de comprensión del espíritu humano, como también por la confusión que originan las pasiones, que siempre empujan en diversas direcciones. De la diversidad de explicaciones nace inevitablemente la diversidad de concepciones; y de ésta resultan polémicas doctrinales, disensiones, luchas, como las que la Iglesia vió irrumpir en ella ya en su primera época. San Ireneo escribe sobre los herejes: «Reconocen la Sagrada Escritura, pero falsifican la explicación» (Ireneo, *Adversus haereses* III, 12, 12; PL 7, 906). Y San Agustín: «Las herejías y otras falsificaciones del dogma, por las que las almas son embaucadas y arrojadas a la perdición, nacen únicamente de no entender bien la Escritura, que en sí es buena» (Augustinus, *In Evang. Joan. trat.* 18, 5, 1; PL 35, 1536).

»Ahora bien, para aunar los espíritus, para hacer y asegurar la concordia

en la doctrina, se necesitaba además de la Sagrada Escritura otro fundamento más. Esto es una exigencia de la sabiduría divina. Pues Dios no pudo querer la unidad en la fe sin prever a la vez un medio eficaz para la conservación de esa unidad. Por lo demás la Sagrada Escritura lo dice con palabras claras, como veremos en seguida. Es evidente que la omnipotencia divina no está vinculada a nada ni limitada por nada, y todo está presto a su servicio como un instrumento. Es lícito, por tanto, investigar cuál de los muchos fundamentos que tuvo Cristo para los mandamientos, fué elegido por El en realidad. Para ello tenemos que remontarnos a los comienzos del Cristianismo. Sólo mencionamos lo que dice la Sagrada Escritura y es conocido universalmente. Jesucristo demuestra su divinidad y su misión divina por la fuerza de sus milagros; instruye con abnegación al pueblo en las verdades celestiales, exige incondicionalmente que se dé fe a su doctrina bajo la promesa de eterna recompensa y castigo eterno: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis» *(Jo.* 10, 37). Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado *(Jo.* 15, 24). «Pero si las hago, ya que no me creáis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre» *(Jo.* 10, 38). Mandara lo que mandara, siempre lo hizo con la misma autoridad; cuando exige el asentimiento de la razón, no hay excepciones. Si querían ser bienaventurados, quienes oían a Jesús tenían el deber no sólo de aceptar toda su doctrina en general, sino de asentir también sin reticencias a cada una de las verdades enseñadas por El. Es una verdadera contradicción querer afirmar que se puede rehusar la fe a Dios aunque sólo sea en un punto único.

»Cuando estaba cerca su vuelta al cielo envió a los Apóstoles provistos del mismo poder con el que el Padre le había enviado a El, y les encargó propagar su doctrina: «Y acercándose Jesús les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.» Quien prestara oídos a los Apóstoles sería bienaventurado, quien no los prestara, se perdería. «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» *(Mc.* 16, 16). Ahora bien, es muy conveniente a la Providencia de Dios, no conceder a nadie un oficio, un oficio en realidad importante y sublime, sin darle a la vez fuerza para administrarlo bien; por eso Jesucristo prometió enviar a sus Apóstoles el Espíritu de verdad, que estaría continuamente con ellos: «Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré. Y en viniendo éste, argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, porque no creyeron en mí; de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» *(Jo.* 16, 7-13). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidiéreis al Padre en mi nombre os lo dé. Esto os mando, que os améis unos a otros» *(Jo.* 15, 16-17). «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del

Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros daréis también testimonio porque desde el principio estáis conmigo» *(Jo.* 15, 26-27).

»Por eso ordenó que la doctrina de los Apóstoles fuera recibida y guardada con los mismos respetos que la suya: «El que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» *(Lc.* 10, 16). Los Apóstoles son, por tanto, los enviados de Cristo, como El es el enviado del Padre: «Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo» *(Jo.* 20, 21); por tanto, lo mismo que los Apóstoles y discípulos tuvieron que creer las palabras de Cristo, aquellos a quienes prediquen en virtud del encargo divino deben creer las palabras de los Apóstoles. Lo mismo que no estaba permitido rechazar una sola palabra de la doctrina de Cristo, tampoco era lícito rechazar un solo precepto de la doctrina de los Apóstoles.

»Después que el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles, su voz resonó de hecho por todas partes. En cualquier parte que pusieran los pies, aparecían como inmediatos enviados de Jesús. «Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituído Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, por el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover la obediencia a la fe, para gloria de su nombre en todas las naciones, entre las cuales os contáis también vosotros, los llamados de Jesucristo» *(Rom.* 1, 1-5). Y Dios dió a conocer por todas partes con milagros la divina misión de los Apóstoles: «Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes» *(Mc.* 16, 20). ¿Qué palabra? La que contenía todo lo que habían aprendido de su Maestro; públicamente dicen que no pueden callar lo que han visto y oído.

»Como ya hemos expuesto, el oficio de los Apóstoles no era, sin embargo, tal que hubiera de perecer con los Apóstoles o pudiera desaparecer con el tiempo, sino que estaba destinado para todos y fundado para salvación de la humanidad. Pues Jesús mandó a sus Apóstoles predicar el Evangelio a todo el mundo (cfr. *Mc.* 16, 15) y llevar su nombre ante reyes y pueblos (cfr. *Act.* 9, 15), y ser sus testigos hasta los confines de la tierra (cfr. *Act.* 1, 8). Además les prometió que El estaría con ellos en la administración de este elevado oficio, no sólo unos años o siglos, sino por todos los tiempos «hasta el fin del mundo» *(Mt.* 28, 20). Por eso dice San Jerónimo: «El promete que permanecerá con sus discípulos hasta el fin del mundo y con ello dice también que ellos pervivirán y que El no se apartará jamás de los creyentes» (Hyeronimus, *In Matth.* IV, 28; PL 26, 218). ¿Y cómo podía cumplirse todo esto en los Apóstoles, si en cuanto hombres estaban sometidos a la muerte? Dios cuidó, en consecuencia, de que el oficio doctrinal fundado por Jesucristo no se acabara con la vida de los Apóstoles, sino que durara eternamente.

»Vemos también cómo este oficio doctrinal fué transmitido y pasó como de mano en mano. Pues los Apóstoles consagraron obispos y nombraron en particular a los que habían de seguirlos primero en el «servicio de la palabra» *(Act.* 20, 24). Sin embargo, esto no es todo. Obligaron también a sus

sucesores a rodearse de varones dignos a los que más tarde dotar del mismo poder y encargar el mismo oficio de predicar. «Tú, pues, hijo mío, ten buen cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús; y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a los hombres fieles capaces de enseñar a otros» *(II Tim.* 2, 1-2). Según esto, del mismo modo que Cristo fué enviado por Dios y los Apóstoles por Cristo, así los obispos y sucesores de los Apóstoles fueron enviados por los Apóstoles. «Los Apóstoles nos han sido dados como predicadores del Evangelio por nuestro Señor Jesucristo. Y Jesucristo fué enviado por el Padre. Cristo fué, por tanto, enviado por Dios y los Apóstoles por Jesucristo; ambas cosas ocurrieron según el orden y la voluntad de Dios... Fueron por los campos y ciudades, predicaron la palabra y después de probar en espíritu a los primeros, instituyeron obispos y diáconos, para gobernar a quienes creerían más tarde... Instituyeron a los nombrados y mandaron que después de su muerte otros probados varones recibieran sus oficios» *(Primera carta de San Clemente,* 42-44; PL 1, 291-298).

»Por tanto, de una parte, el oficio de enseñar todo lo que Cristo enseñó, tiene que perdurar constante e invariable; pero, de otra parte, existe también el deber constante e invariable de aceptar y confesar esa doctrina. San Cipriano *(Epist. 69 ad Magnum.* n. 1, CV 3, 2; 749-750; PL 3, 1138) ilumina esto con claridad diciendo: «Cuando nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio llama enemigos a quienes no están con El, no habla de una herejía determinada; sino que nombra a todos aquellos enemigos que no están con El que no recogen con El, pero que dispersan su rebaño. Pues dice: quien no está conmigo está contra mí; y quien no recoge conmigo desparrama» *(Lc.* 11, 23).

»Dotada de este encargo y recordando su oficio, en ninguna otra cosa ha puesto tanto celo y tanto tacto la Iglesia como en la omnilateral defensa de la incolumidad de la fe. Por eso ha declarado inmediatamente culpables de alta traición a todos aquellos que no estaban de acuerdo con ella en algún punto de la doctrina y los ha expulsado de su centro. Los arrianos, montanistas, novacionos, cuartodecimanos y eutiquianos no rechazaron ciertamente toda la doctrina católica, sino sólo una parte de ella; ¿y quién no sabe que fueron condenados como herejes y expulsados de la Iglesia? De modo parecido han sido condenados todos los que en épocas distintas se han manifestado como autores de herejías. «Nada hay más peligroso que estos herejes; hablan sobre todas las cosas intachablemente pero con una palabrita, lo mismo que con una gota de veneno, echan a perder la fe pura y genuina en la tradición divina y, en consecuencia, apostólica también» (el autor del tratado *De fide orthodoxa contra Arianos,* c. 1; PL 17, 552).

»Así ha obrado siempre la Iglesia, apoyada en el juicio concorde de los Padres; éstos tuvieron siempre la convicción de que era excluído de la comunidad católica y apartado de la Iglesia quien se apartara, aunque sólo fuera en lo más mínimo, de la doctrina propuesta por el magisterio oficial autorizado. Epifanio, Agustín, Teodoreto contaron un gran número de herejías de su época. San Agustín cree que podrían nacer todavía otras herejías y que todo el que asintiera a una sola, estaría separado por ello de la unidad católica: «No todo el que no está de acuerdo con las herejías (enumeradas), puede considerarse ya por ello cristiano católico y llamarse tal. Puede haber o pueden nacer aún más herejías, que no están enumeradas en

esta obra; quien se adscribiera a cualquiera de ellas, no sería cristiano católico» (Augustinus, *De haeresibus*, n. 88; PL 42, 50).

»Es claro, por tanto, que Dios quiere en su Iglesia la unidad en la fe; ahora bien, también es claro, cómo debe producirse esa unidad y por medio de qué medidas fundamentales quiere asegurarla. Por tanto, séanos permitido recordar las palabras de San Agustín a todos los que cierran intencionadamente los oídos a la verdad: «Puesto que vemos cuán grande es la ayuda de Dios, cuán magníficos el progreso y los resultados, ¿dudaremos todavía de escondernos en el seno de su Iglesia, que incluso según el testimonio de toda la humanidad ha logrado la máxima consideración primero en su sede apostólica y después en la serie sucesiva de sus obispos, y eso a pesar de los gritos de cólera de los herejes, que fueron condenados, en parte, por la voz del pueblo; en parte, por la autoridad de los Concilios, y en parte, por convincentes milagros? Disputarle la primacía es la suprema impiedad o la más peligrosa petulancia... Y si para aprender una ciencia, por corta y fácil que sea, se busca un maestro, ¿qué orgullo sería más atrevido que o conocer sin maestro los libros de los sagrados misterios o pretender rechazarlos sin haberlos aprendido?» (Augustinus, *De utilitate credenci*, c. 17, n. 35; PL 42, 91).

»Sin duda, pues, es la tarea de la Iglesia proteger la verdad cristiana y propagarla completa y genuina. Pero tampoco esto es todo; el fin verdadero para que fué fundada la Iglesia no ha sido exhaustivamente descrito con ello. Pues Jesucristo se sacrificó a sí mismo por la salvación de la humanidad; a esa salvación se refiere todo lo que enseñó y mandó; y así dió a la Iglesia el encargo de santificar a los hombres y llevarlos a la bienaventuranza mediante la verdad de la doctrina. Pero por la sola fe no se puede conseguir esta elevada y sublime meta; a ella debe añadirse algo: de una parte, el verdadero y digno culto a Dios, que consiste, sobre todo, en el sacrificio divino y en la administración de los sacramentos; de otra parte, una santa legislación y disciplina. Todo esto tiene que poseer la Iglesia, puesto que debe continuar el oficio del Salvador a través de todos los tiempos; sólo ella ofrece a la humanidad una religión totalmente perfecta en todos los sentidos, tal como Cristo quiso, por así decirlo, encarnarla en la Iglesia; sólo ella pone a disposición los medios necesarios para salvarse según el plan salvador ordinario de Dios.

»Y lo mismo que la verdad celestial no fué de modo alguno abandonada al capricho y parecer de cada hombre, sino que fué confiada en propiedad al cuerpo doctrinal aludido por nosotros, según la predicación original de Jesucristo, tampoco fueron dotados del divino poder de realizar y administrar los misterios de Dios los cristianos particulares del pueblo, sino los varones elegidos para ello; y además recibieron el poder pastoral y el poder de jurisdicción. Y así sólo vale de los Apóstoles y sus legítimos sucesores lo que Cristo prometió con aquellas palabras: «Id por todo el mundo, predicad el Evangelio... (*Mt.* 16, 15). Bautizadlos... (*Mt.* 18, 19). Haced esto en memoria mía... (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24). A quienes perdonáreis los pecados, les serán perdonados... (*Jo.* 20, 23).» Del mismo modo, sólo a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores encargó apacentar los rebaños, es decir, conducir en virtud de su poder de oficio al conjunto de todos los cristianos, que, por su parte, como es fácil de ver, tienen que estarles sometidos y obedientes. Todos estos deberes del oficio apostólico están resumidos en

aquellas palabras de San Pablo: «Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (*I Cor.* 4, 1).

»Por eso Jesucristo ha llamado sin excepción a los hombres de todos los tiempos, a que le sigan como a Guía y Salvador; y esa invitación se dirige no sólo a cada uno en particular, sino a todos en común, unidos en la disposición de ánimo interior y externamente. Del gran número de hombres debe formarse un solo pueblo basado en un derecho común: unido en la misma fe, en la misma meta, por el mismo medio de alcanzar esa meta, por la obediencia a la misma autoridad. Con ello puso plenamente en la Iglesia el fundamento sobre el que se desarrolla como por sí misma una vida comunitaria entre los hombres, por medio de la cual será conducido a la perfección apropiada incluso en la esfera natural. Cristo puso ese orden, para que todos los que quieren hacerse hijos adoptivos de Dios puedan alcanzar la santidad correspondiente a su dignidad y asegurar su salvación. La Iglesia es, por tanto, como Nos hemos explicado ya en otra parte, la guía de los hombres hacia el cielo; y Dios le ha dado el oficio de administrar y ordenar todo lo que se refiere a la religión, así como defender libre y sin trabas según su criterio los bienes cristianos.

»Se desconoce, por tanto, a la Iglesia o se la calumnia, cuando se dice de ella que se quiere mezclar en los asuntos del Estado o apoderarse de los derechos de la autoridad estatal. Dios quiso que la Iglesia estuviera elevada sobre cualquiera otra sociedad humana, pues su finalidad está por encima de la decisión de cualquiera otra sociedad, lo mismo que la gracia divina sobre la naturaleza, o los bienes eternos e imperecederos sobre los terrenos. La Iglesia es, pues, por su origen una sociedad divina; por su fin y por los medios a él conducentes sobrenatural; sólo porque consta de hombres es también sociedad humana.

»Por eso comprobamos que en la Sagrada Escritura es llamada muchas veces con expresiones que competen a una sociedad perfecta. No sólo es llamada «casa de Dios» y «ciudad sobre el monte», hacia la que confluirán todos los pueblos, sino «redil» que sólo tiene un pastor y en el que se juntarán todas las ovejas de Cristo; es llamada incluso «el reino que Dios ha fundado» y «que existirá por toda la eternidad»; finalmente «cuerpo de Cristo», que ciertamente es místico, pero también vivo, bellamente ordenado y compuesto de muchos miembros. Estos miembros no tienen todos ciertamente la misma actividad, pero están reunidos y juntados entre sí por la Cabeza que lo domina y gobierna todo.

»Ahora bien, no es imaginable sociedad humana alguna sin un supremo poder de gobierno. Por tanto, Cristo dió a su Iglesia una suprema autoridad, a la que todos los cristianos tienen que someterse en obediencia. Por tanto, del mismo modo que a la unidad de la Iglesia, en tanto que es la reunión de los creyentes, pertenece incondicionalmente la unidad en la fe, a la unidad de la Iglesia, en cuanto que es una sociedad fundada por Dios, tiene que pertenecer también por derecho divino una unidad de gobierno, que cause y garantice la unidad del todo. La unidad de la Iglesia puede ser considerada desde dos puntos de vista: en la unión y relación de los miembros de la Iglesia entre sí, y después en la subordinación de todos los miembros de la Iglesia a una Cabeza común (Tomás de Aquino, *Summa theol.* II, q. 39, a. 1).

»De ello resulta evidentemente que uno se aparta de la Iglesia no sólo por la herejía, sino también por el cisma. «Entre la herejía y el cisma existe la

diferencia siguiente: la herejía defiende una doctrina falsa, el cisma es la separación de la Iglesia a causa de una diferencia de opiniones entre los obispos» (San Jerónimo, *Comentario a la Epístola a Tito* 3, 10-11; PL 26, 598). Con ello coincide la afirmación de San Juan Crisóstomo: «Digo y declaro que dividir la Iglesia no es un mal menor que el caer en herejía» (San Juan Crisóstomo, *Homilía 11 sobre la Epístola a los Efesios*, 5; PG 62, 87). En consecuencia, lo mismo que jamás se ha permitido herejía alguna, tampoco un cisma, aunque tenga la apariencia del derecho a su favor: «Nada hay peor que el sacrilegio del cisma... No hay ninguna necesidad justificada para dividir la unidad» (Augustinus, *Contra epist. Parmeniani*, lib. II, cap. 11, núm. 25; PL 43, 69).

»Ahora bien, cuál es la esencia y característica de ese poder supremo sólo puede determinarse, investigando y conociendo la voluntad de Jesucristo. Cristo es indudablemente rey hasta la eternidad y sigue desde el cielo gobernando y protegiendo también invisiblemente a su reino. Pero como El quiso un reino visible, tuvo que nombrar a alguien para representar su lugar en la tierra, después que El volvió al cielo. Pero si alguien dice que Cristo es la única Cabeza y el único Esposo de la Iglesia una, tal respuesta no basta. Cierto que es claro que Cristo administra los sacramentos de la Iglesia; el es quien bautiza; El es quien perdona los pecados; El es el verdadero sacerdote que se ofreció en el altar de la Cruz y en cuya virtud se consagra diariamente su cuerpo sobre el altar. Pero como no puede estar corporalmente presente para todos los fieles, eligió servidores para administrar los dichos sacramentos por medio de ellos, como arriba se dijo. Por la misma razón y puesto que quiso privar a la Iglesia de su presencia corporal tuvo que encargar a alguien que asumiera en su lugar el cuidado de toda la Iglesia. Por eso, antes de subir al cielo, dijo a Pedro: apacienta mis ovejas» (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 76).

»Según esto Jesucristo determinó a San Pedro como supremo conductor de la Iglesia; y ordenó que este oficio autoritario, instituído para salvación de todos y para todos los tiempos, pasara a los sucesores de él, en los que Pedro perviviría para siempre por su poder. De hecho sólo hizo esa gran promesa a Pedro y a ningún otro: tú eres Pedro, la roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia (*Mt.* 16, 18). «A Pedro habló el Señor, a él sólo, para fundar la unidad sobre uno» (Paciano de Barcelona, *Epist. 3 ad Sempronium*, núm. 11; PL 13, 1071). «Sin anticipar una palabra llama por su nombre al padre del Apóstol y a él mismo bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás» (*Mt.* 16, 17); pero no quiere que siga llamándose Simón; en virtud de su poder le requiere como suyo y se place en llamarse con apropiada comparación hombre de roca (Petrus), porque él quiere edificar la Iglesia» (San Cirilo de Alejandría, *In Evang. Joan.* II, 1, 42; PG 73, 219). De estas palabras se sigue que la Iglesia descansa por voluntad y mandato de Dios sobre San Pedro, como un edificio sobre sus cimientos. Ahora bien a la naturaleza y efectos de un fundamento pertenece el reunir y mantener unidas las partes distintas por medio de una sólida unión y el constituir para él todo el vínculo necesario de la incolumidad y de la seguridad; si se quita el cimiento toda la casa se derrumba. Pedro tiene que proteger, por tanto, a la Iglesia, tiene que protegerla y unirla con un indisoluble vínculo y consolidarla. ¿Y cómo podría nadie cumplir esas importantes tareas sin el poder de mandar, prohibir y juzgar, que es lo que llamamos acertadamente y conforme a la

verdad poder judicial o «jurisdicción»? Ningún estado, ninguna comunidad pública, puede existir sin ese poder de jurisdicción. La primacía de honor y el débil poder de aconsejar y advertir, aprovecha muy poco a una sociedad humana y no es capaz de darle verdadera unidad y solidez.»

2. *Fundamentación en las fuentes de la Revelación*

A. *Testimonio de la Escritura*

a) La convicción de la fe eclesiástica se alimenta de la Sagrada Escritura y de la *Tradición de la Iglesia.* En la oración sacerdotal dice Cristo al Padre: «Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí» *(Jo.* 17, 20-23). Según estas palabras de Cristo, la unidad entre El y el Padre es el protomodelo y razón primera de la unidad de los discípulos enviados por El. La unidad de Dios mismo se manifiesta analógicamente en la unidad de los discípulos de Cristo. Esta está, por tanto, vinculada a Dios mismo. La unidad terrena es un reflejo de la celestial. Este eterno fondo da a la unidad de los discípulos su importancia y su esplendor, pero a la vez le da también su carácter obligatorio e irrenunciable. La unidad es, según las palabras de Cristo un regalo del cielo y una tarea de los hombres. No puede ser creada por sólo el esfuerzo de los hombres, porque en ella se manifiesta Dios mismo. Pero tiene que ser recibida y cuidada por los hombres como regalo celestial, para que exista y prospere. Las palabras de Cristo son promesa y mandato.

Möhler *(Symbolik,* § 37) observa sobre esto: «¡Qué abundancia de pensamientos! El Señor ora por el regalo de la unidad y concordia de todos aquellos que crean, y por una unidad cuyo modelo está en las relaciones que hay entre el Padre y el Hijo del hombre. En El todos deben ser uno, esto quiere decir que la unidad de los que crean en El es de tan elevada naturaleza, que sólo puede ser obrada por una superior concesión de vida, por un principio divino, por la fe una, por la misma esperanza y caridad que son de institución divina. Y lo mismo que el fundamento vivo de esta unidad es divino, debe tener tal unidad consecuencias divinas: el mundo debe reconocer por esa unidad la superior misión de Cristo. La unidad debe ser

visible, llamativa a los ojos, perceptible por la misma doctrina, por las reales y recíprocas relaciones de los discípulos entre sí, porque de otro modo nada podría deducirse de ella. La verdadera comunidad de vida engendra, pues, para la dignidad de Cristo, lo mismo que una obra para el maestro; en la separación y escisión de los creyentes, en cambio, se pierden de la vista, otros no llegan a creer y los ya creyentes se entregan a la duda e incredulidad. En expresiones poco variadas pero fortalecidas repite ahora el Salvador el mismo ruego, cuyo gran objeto son las condiciones de la prosperidad, crecimiento y consistencia del reino de Dios en la tierra. Dice: la gloria que Tú me has dado les he dado a ellos. para que sean uno como nosotros somos uno; yo estoy en ellos y Tú en mí, para que sean perfeccionados en la unidad; con otras palabras: el sobresaliente destino, la misión, que yo, en cuanto Hijo del hombre he recibido de Ti para glorificación de tu nombre porque fuí puesto en la más íntima comunidad contigo (yo en Ti), se lo he transmitido a ellos, entrando también en la unión más estrecha con ellos, para que alcancen así la perfecta unidad y el mundo conozca, que Tú me has enviado y que lo amas como a mí me has amado; es decir, su unidad en todo, inaccesible por las fuerzas humanas, su unidad en el pensar y querer creyentes y en todos sus esfuerzos será para los incrédulos un signo de que yo he obrado por encargo tuyo, con tu divino poder y de que ellos mismos son tu pueblo elegido, el pueblo al que Tú te has revelado como Amor, lo mismo que por amor me constituiste en tu enviado.»

La unidad de la Iglesia es expresada también, cuando Cristo la compara a una viña, a un campo labrado, a una casa construída sobre rocas *(Mt.* 16, 18), cuando la llama un solo rebaño *(Jo.* 21, 15-17), cuando se llama a sí mismo el Buen Pastor, que reúne a todas las ovejas, incluso a aquellas que no son de «este redil», para que oigan su voz y haya un solo rebaño y un solo pastor *(Jo.* 10, 11-16;, 11, 52). La existencia de la Iglesia sólo está asegurada si es una en sí. «Todo reino dividido en sí mismo, se deshace, y toda ciudad, y toda casa dividida en sí misma, no puede existir» *(Mt.* 12, 25).

b) San Pablo predica y exige la unidad de la Iglesia con la mayor insistencia. Elabora una teología de la unidad frente a la resistencia que los judío-cristianos ofrecían a la aceptación de los paganos sin imponerles la ley judía (véase § 167 c, cap. 3, art. 10, D, b), y frente a la situación anárquica provocada en Corinto por los carismas (véase § 169 a, cap. 1, II, A, 1). Siempre que se le opusieron disputas y escisiones, acometió con energía profética. Juzga tales procesos como peligro e incluso como destrucción de la Iglesia (cfr. especialmente *I Cor.* 12).

La unidad es para él primariamente interior y pneumática. Los creyentes tienen un solo Señor y un solo Dios. Sólo tienen un me-

diador *(I Tim.* 2, 5; *Gal.* 3, 20). Son dominados por un solo Espíritu. En la *Epístola a los Efesios* escribe: «Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación, con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» *(Eph.* 4, 1-6). En la primera *Epístola a los Corintios* San Pablo describe la comunidad que une a todos los cristianos de Corinto como una comunidad en el Espíritu *(I Cor.* 12; 8, 4-6; 10, 17; *II Cor.* 5, 14 y sig.; *Mt.* 11, 2; *Rom.* 3, 29 y sig.; 5, 12. 15-19; 7, 4 y sig.; 10, 12; *Gal.* 3, 16. 18). La unidad existente en Dios mismo se extiende en cierto modo hasta la unidad de la Iglesia. San Pablo tiene primariamente a la vista la unidad oculta y escondida. Pero ésta se manifiesta en una forma visible externa. Según la primera *Epístola a los Corintios (I Cor.* 11, 17-34) es cultual. San Pablo se dirige precisamente contra las discordias y escisiones, que se han manifestado en la celebración de la eucaristía. La oculta unidad pneumática se manifiesta, por tanto, en la celebración sacramental. Es unidad de la fe *(Eph.* 4, 15) y comunidad cultual. El bautismo y la eucaristía son signos, formas expresivas y fuerzas de unidad *(I Cor.* 1, 13; 10, 1-4. 17; 11, 17; 12, 13; *Gal.* 3, 27).

El Apóstol representa también la unidad en varias imágenes de la Iglesia que suele usar, en la imagen de la casa, de la edificación, del pan, del cuerpo (véase § 169 a).

La razón más profunda de la unidad de la Iglesia es la comunidad con Cristo. De esto ya hemos hablado varias veces. La unidad concreta se funda en Cristo, en Cristo crucificado y resucitado. En El son superadas todas las oposiciones naturales de pueblos y razas, sexos y edades, estructuras políticas y sociales. «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» *(Gal.* 3, 28). «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu» *(I Cor.* 12, 13). En El los hombres son en cierto modo un solo hombre *(Eph.* 3, 2-13; *I Cor.* 12, 13; *Gal.* 3, 27 y s.; *Col.* 3, 10 y s.). Véase vol. V, § 182. La unidad tiene, por tanto, raíces personales.

Schlier (*Die Zeit der Kirche*, 265) describe cómo el Kerigma de Cristo funda la unidad: «El Cuerpo uno de Cristo se manifiesta en el bautismo y en la eucaristía, y continuamente unido a ambos, mediante el único Kerigma y la fe única y por medio de la predicación carismática, basada y regulada por la auténtica y formulada tradición apostólica de la Iglesia, por la Tradición cuya esencia es la proclamación de la muerte y resurrección de Jesucristo, que tiene su origen en la autorrevelación y autotradición del Resucitado y que es reconocida por la Iglesia en virtud del Espíritu Santo y propuesta a todos como fe. Por este variado Kerigma, determinado desde el principio por la *regula fidei*, que ciertamente ha ido manifestándose poco a poco cada vez más clara, es edificado el Cuerpo uno de Cristo en cuanto que él mismo, y todos los que están en su campo auditivo, se manifiesta en la palabra junto con su razón y los medios de su edificación.»

La unidad pneumática y sacramental posee su garantía visible más fidedigna en la autoridad que el Apóstol tiene frente a la comunidad de Corinto. El Apóstol exige también a los Corintios, proteger y cuidar su unidad social contra todos los ataques y alejar de sus filas a todos los enemigos de la unidad (*I Cor.* 5). Por tanto, la unidad predicada en las epístolas paulinas tiene tres grados, que se relacionan estrechamente entre sí y que se exigen y condicionan recíprocamente, de los cuales uno no puede existir sin el otro. Es una unidad en el Espíritu radicada en Cristo; se manifiesta en el culto, sobre todo en la celebración eucarística; tiene su garantía visible en la autoridad apostólica. Es, por tanto, una unidad cristológico-pneumática, cultual-sacramental y jerárquico-autoritaria. Cuando se quiere exponer conceptualmente estos tres grados de unidad, se cae en perplejidad. Pues no hay categorías apropiadas para ello. Tal vez pueda decirse que esa unidad está en el dominio ontológico, o mejor, en el ontológico-espiritual, en lo que hay que observar, sin embargo, que el carácter ontológico no puede ser entendido unilateralmente, ya que la raíz última es personal, a saber, Cristo, el Espíritu por El enviado y el Padre celestial. Es, por tanto, ontológico-personal.

De cualquier modo que se circunscriba conceptualmente la unidad enseñada por San Pablo, jamás sería plenamente reconocida, si sólo se viera en ella su cuño objetivo, pues tiene también carácter moralmente obligatorio. Lo que es regalo del cielo—unión con Cristo, comunidad con el Espíritu, filiación divina—cae en el ámbito de la decisión personal. Todos estos dones no obran naturalmente conforme a las leyes de la biología. Sino que tienen que ser apropiados y guardados por el hombre. Los cristianos son responsables de no caer en contradicción con el divino regalo de la unidad en su vida.

La caridad tiene que ser, según San Pablo, la actitud fundamental de todo hombre que vive en Cristo *(I Cor.* 13). Con ello se significa aquella realización de la vida, en la que se representa el movimiento en que el Padre celestial envió a su Hijo a la historia y lo entregó a la muerte. Esta exigencia es hecha por San Pablo con decisión brusca y seca. Sin la actitud del amor sacrificado nadie puede puede ser cristiano. Escribe el Apóstol a los Corintos: «Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cisma, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» *(I Cor.* 1, 10). Un hombre hereje, que signifique un peligro para la unidad debe ser evitado después de una o dos advertencias *(Tit.* 3, 10). La unidad es gracia y responsabilidad a la vez. Es regalo y mandato. Sólo existe en esta sucesión, en este orden, no a la inversa. Y en esta serie no es superfluo ningún elemento.

La doctrina paulina de la unidad de la Iglesia no es herencia de su ambiente helenístico. También en él había altas ideas de la unidad entre los hombres. Los pueblos orientales vivían la unidad en sus monarquías de derecho divino. Pudieron ser entendidas y usadas como germen de la unidad política de todo el mundo. Alejandro y Augusto intentaron realizar la idea de la unidad del mundo. Con su caída se elevó en el mundo la unidad cultural. La doctrina paulina de la unidad se distingue esencialmente tanto de la unidad política como de la cultural, pues es una unidad de fe, que tiene sus raíces en una realidad personal que trasciende radicalmente todo lo terreno, y desemboca en obligaciones ético-religiosas. Aquí se abre una nueva dimensión de la existencia, que era desconocida para el mundo extrabíblico. Cfr. Claude Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch.* Trad. al alemán por Fridolin Stier (1956).

c) Según los testimonios de los *Hechos de los Apóstoles*, los primeros cristianos cuidaron y protegieron el celeste regalo de la unidad. Cuando los Apóstoles, después de la Ascensión del Señor, volvieron del monte de los Olivos a Jerusalén, subieron al Cenáculo y se encerraron allí. «Y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como lo habéis visto ir al cielo. Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. Cuando hubieron llegado, subieron al piso alto, en donde permanecían Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. Todos éstos perseveraban unánimes

en la oración, con algunas mujeres, con María la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste» *(Act.* 1, 11-14).

Todavía es más claro el testimonio que dan los *Hechos de los Apóstoles* sobre la vida de los primeros cristianos después de la venida del Espíritu Santo. «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración.

»Se apoderó de todos el temor, a la vista de los muchos prodigios y señales que hacían los apóstoles: y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno. Todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general fervor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos» *(Act.* 2, 42-47). Aquí aparece la unidad litúrgica, especialmente eucarística, la unidad económica y social. La actitud fundamental es la caridad. De la época en que Pedro y Juan fueron interrogados y amonestados, pero puestos de nuevo en libertad por el Sanedrín, se dice: «La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común» *(Act.* 4, 32).

B. Testimonio de los Santos Padres

En la época de los Santos Padres raras veces se habla de la Iglesia sin acentuar su unidad. A los Padres les parece un bien superior, cuyo cuidado y defensa merecen todo esfuerzo. Después de la muerte de los Apóstoles y de la destrucción de Jerusalén la unidad fué conservada por la fidelidad a la *regula fidei* (por ejemplo, San Ignacio, *Escrito a los Filipenses* 5, 1; *Escrito a los Efesios* 6, 1-2; *A los Magnesios* 13, 1; San Policarpo, *Escrito a los Filipenses* 1, 2; 3, 2; 7, 2; San Ireneo, *Adversus haereses*, 1, 10, 2; San Hipólito, *Traditio apostolica;* Tertuliano, *De praescriptione haer.* 13; 36, 1-4; 20, 8-9), y por la celebración eucarística. Véase G. Bardy, *La theologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénèe* (1945).

Pero también en la jerarquía eclesiástica se vió garantizada la unidad. Los obispos de cada Iglesia la vigilan. El obispo de Roma (por ejemplo, San Clemente) se sabe responsable de la unidad de

toda la Iglesia (véase § 172, II, A, 5). Es cierto que sólo más tarde se llegó al pleno desarrollo de esta garantía visible de la unidad. Se dió gran importancia a la sucesión apostólica (véase § 167 c, cap. 3, V, art. 9). Por la unidad se puede distinguir, según los Padres, la verdadera Iglesia de las pseudoiglesias. San Ignacio de Antioquía, San Ireneo de Lyon, San Cipriano y San Agustín dan testimonio especialmente de la unidad de la Iglesia.

Aunque ya antes hemos citado varios textos de San Ignacio que importan para esta cuestión, vamos a citar algunos más. Así se verá mejor la energía con que este teólogo predica la unidad de la Iglesia.

En la carta a los de Trallis (cap. 8) escribe: «Manteneos en la fe y en la caridad y evitad el escándalo. No es que yo haya descubierto algo de eso entre vosotros (lo escribo); más bien quiero preveniros de antemano, amados míos, porque preveo los ataques del demonio. Haced provisión de dulzura y aseguraos de nuevo en la fe, que esto significa la carne del Señor, y en la caridad, que esto significa la Sangre de Jesucristo. Nadie de vosotros debe tener nada contra su prójimo. No deis ningún escándalo a los paganos, para que, por culpa de pocos no caiga en descrédito toda la comunidad de Dios. Pues ¡ay de aquel que es culpable de que por nada algunos blasfemen mi nombre! *(Is.* 52, 5)» (BKV, 134). Dice otra vez (cap. 11): «Deplorad, por tanto, las malas hierbas que traen frutos mortales; quien los guste, morirá al momento. Pues no son lo que el Padre plantó. Pues si lo fueran, aparecerían como ramas de la Cruz y su fruto sería entonces imperecedero; y por esas ramas os llama a Sí en su Pasión, a vosotros que sois sus miembros. Es imposible que una cabeza nazca sin miembros, ya que Dios promete la unidad, lo que El mismo es» (BKV, 135). En la carta a los de Esmirna dice San Ignacio lo siguiente (cap. 6): «Nadie se deje engañar; hasta los poderes celestiales y la gloria de los ángeles y los dominadores visibles e invisibles tienen que esperar justicia, si no creen en la sangre de Jesucristo. Quien pueda entender, entienda *(Mt.* 19, 12); a nadie hinche su posición; pues todo es fe y caridad; nada supera a ésta. Aprended a conocer cuán contrarias son a la voluntad de Dios las otras doctrinas sobre la gracia de Jesucristo, que vino hasta nosotros. No se preocupan del amor (al prójimo), ni de las viudas, ni de los huérfanos, ni de los afligidos, ni de los prisioneros, ni de los libertos, ni de los que padecen hambre o sed» (BKV, 149). Y en el capítulo 8 dice: «Sed uno con el obispo. Todos vosotros debéis obedecer al obispo como Jesucristo al Padre, y también al colegio de presbíteros como a los Apóstoles; y honrad a los diáconos como institución de Dios. Nadie haga sin el obispo nada que importe a la Iglesia. Que sólo vale como legal la eucaristía realizada bajo el obispo o por los encargados por él. Donde aparezca el obispo, esté allí el pueblo, lo mismo que donde está Cristo allí está la Iglesia católica. Sin el obispo no se puede discutir ni celebrar la Eucaristía; pero todo lo que a él le parezca bien, es también agradable a Dios, para que todo lo que ocurra sea seguro y legal» (BKV, 150).

San Ireneo acentúa la unidad de la verdadera Iglesia de Cristo y de su doctrina frente a las contradicciones y pluralidades de la con-

cepción gnóstica. «Lo mismo que el sol es uno y el mismo en todo el mundo, así el mensaje de la verdad llega a todas partes e ilumina a los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad» (*Contra las herejías* I, 10, 2). La fe unitaria es, según él, conservada y profesada por las reglas y símbolos de fe compuestos para las profesiones públicas (*Ib.* I, 10, 1; III, 4, 2; véase también Tertuliano, *De praescriptione haer.*, 1-3; *De virginibus velatis; Adversus Praexean*, 2). Cuando en Cartago y Roma irrumpieron las escisiones, San Cipriano escribió una monografía sobre la unidad de la Iglesia. Era la primera en su género.

En ella explica: «El Señor dijo a Pedro: yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos y lo que atares en la tierra será atado en el cielo y lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo (*Mt.* 16, 18 y s.). Y de nuevo, después de su Resurrección le dijo: apacienta mis ovejas (*Jo.* 21, 15). Sobre él sólo edifica su Iglesia, y le encomienda apacentar sus ovejas.

»Aunque después de su Resurrección concede a todos los Apóstoles el mismo poder y dice: Como el Padre me envió así os envío yo a vosotros. Recibid el Espíritu Santo. A quien perdonáreis los pecados le serán perdonados, a quien se los retuviereis, le serán retenidos (*Jo.* 20, 21 y sig.). Para manifestar claramente la unidad, la instituyó, en virtud de su pleno poder, de forma que el origen de esa unidad derivara de uno sólo. Aunque también los demás apóstoles estaban, como Pedro, pertrechados con la misma participación de honor y poder, el principio parte de la unidad, para que la Iglesia de Cristo se manifestara como una. De esta Iglesia una hace decir el Espíritu Santo al Señor en el *Cantar de los Cantares:* sólo una es mi paloma, mi virgen, predilecta de la madre, elegida de la madre (6, 8). Quien no se mantiene en esta unidad, ¿cómo puede creer que posee con seguridad la fe? Quien resiste a la Iglesia y se le opone, ¿cómo puede creer confiadamente que está todavía en la Iglesia? De modo igual enseñó también en otro tiempo el bienaventurado apóstol San Pablo; él habló del misterio de la Iglesia con las siguientes palabras: un Cuerpo y un Espíritu, una esperanza de vuestra vocación, una fe, un bautismo, un Dios (*Eph.* 4, 4)» (*La unidad de la Iglesia*, cap. 4). En el capítulo 6 explica: «Tenemos que mantener y defender esta unidad, sobre todo nosotros los obispos, que tenemos la presidencia en la Iglesia... Nadie engañe a la comunidad de hermanos con una mentira, nadie deforme la verdad de la fe con una deformación infiel. El oficio episcopal es uno solo; de él participan los individuos que respetuosamente observan la unidad. También la santa Iglesia es sólo una, que extiende ampliamente con su abundante crecimiento. Lo mismo que el sol tiene muchos rayos pero una sola luz, y el árbol tiene muchas ramas pero un tronco único al que profundas raíces dan posición fija, y lo mismo que de una fuente saltan muchos arroyos, así la unidad es conservada en el origen, aunque parezca que de ella brota una pluralidad en rica abundancia. Si un rayo se aparta del cuerpo del sol, la unidad de la luz no sufre partición. Pero se arranca

del árbol una rama, y la arrancada no volverá a poder nacer. Divide al arroyo de la fuente y, separado, pronto se secará. Y así también la Iglesia del Señor, inundada de luz, envía sus rayos a todo el mundo. A pesar de ello es sólo una luz que se extiende hacia todas partes. Pero la unidad de su Cuerpo no se divide. Sus ramas se extienden con rica abundancia sobre toda la tierra, deja brotar de sí continuamente caudalosos arroyos. Sin embargo, hay sólo una Cabeza, sólo un origen, sólo una madre, rica en descendencia. De su seno nacimos, con su leche somos alimentados, con su Espíritu somos vivificados... Y alguno cree todavía, que esta unidad, proveniente de la fuerza y virtud divina, referida a los misterios celestiales, puede ser destruída y dividida por la escisión de opiniones opuestas. Quien no mantiene esta unidad, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no mantiene la vida y la salvación.»

Tanto San Cipriano como Optatus de Mileve *(De schismate Donatistarum* II, 2 y sig.) y San Jerónimo *(Adversus Iovinianum* I, 26) fundamentan la unidad contra la división y desgarramiento en las diócesis con la doctrina del Primado del papa romano.

Quien con más fuerza predica la unidad de la Iglesia es San Agustín (véase los textos en el § 169 a, cap. 3). Herejía y cisma destruyen la Iglesia. Las herejías desgarran la túnica de Cristo. A tal cosa no se atrevieron siquiera los que mataron al Señor. La raíz de todas las herejías es la impaciencia y el orgullo. Dice una vez el Padre de la Iglesia: «Fijémonos en qué significa aquella túnica inconsútil, que no dividieron ni los que mataron al Señor, sino que la echaron a suertes por ver a quien le tocaba. Pero los sacramentos de Cristo pueden ser divididos por muchos herejes; ninguno de buena fe desgarra o divide la caridad de Cristo, sino que quien pertenece en la luz a la suerte de los santos, la posee como propia. porque ama espiritualmente la unidad» *(Sermones*, edit. por G. Morin *(Miscellanea Agostiniana* I, Roma 1930), 21, 451 y sig.). Dice otra vez: «Hay débiles que no son capaces de alimentos sólidos; quieren alargarse hasta lo que no pueden entender y si creen que de algún modo han atrapado o entendido cualquier cosa, que en realidad no captaron, se ensoberbecen de ello y están orgullosos; se muestran a sí mismos como sabios. Y esto sucede a todos los herejes, que, como eran carnales y terrenos, defendieron sus torcidas opiniones, cuya falsedad no fueron capaces de ver, y así fueron excluídos de la Iglesia católica» *(In Ps.* 130, 9; PL 37, 1710). «Tropieza entre los malos, quien no espera en Dios, por eso ocurrió que se formaron escisiones de fe. Se hicieron impacientes entre los malos, porque en verdad ellos eran peores, y no querían ser buenos entre los malos. ¡Ah! si fueran trigo, soportarían las granzas en la era hasta la época

de la bielda. Pero como son granzas se levantó un viento antes de la bielda y arrastró de la era las granzas y las lanzó a los zarzales. Hay granzas allí pero ¿es sólo trigo todo lo que queda? Antes de la bielda vuelan las granzas sólo, pero quedan trigo y granzas» *(In Ps.* 25, 6; PL 36, 191 y s.). En los *Sermones* (edit. por A. Mai, en: G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, 12, 286-287) está el siguiente texto: «Hermanos, porque somos cristianos católicos, corremos por este camino de la Iglesia una de Dios, como está profetizado en las Sagradas Escrituras; pues Dios no quiso esconderse, para que nadie pueda disculparse: fué prometido llenando el mundo y se ha mostrado llenando el mundo. No pueden preocuparnos los innumerables cismas y sectas: nos preocuparía que no existieran porque también están profetizados. Todos, hayan permanecido en la Iglesia o estén fuera, testifican el Evangelio. ¿Qué quiero decir con ello? Dan testimonio de que es verdadero todo lo dicho en el Evangelio. Pues, ¿cómo está la Iglesia prometida entre los paganos? Como una, fundada sobre la roca, contra la que no prevalecerán las puertas del infierno. Las puertas del infierno son la entrada en el pecado: «El sueldo del pecado es la muerte» *(Rom.* 6, 23) y la muerte conduce al infierno. ¿Y qué es la entrada al pecado? Pregunta a la Escritura. «El comienzo de todo pecado es el orgullo» *(Ecl.* 10, 5); y si el orgullo es el comienzo del pecado el orgullo es la puerta del infierno. Y ahora reflexiona, ¿qué es lo que ha dado a luz a todas las herejías? No encontrarías otra madre que el orgullo. Pues cuando los hombres se hacen importantes, cuando se canonizan a sí mismos, cuando atraen las multitudes y quieren apartarse de Cristo, no han fundado útiles herejías y provechosos cismas más que por el orgullo. Pero como la Iglesia católica no puede ser vencida por todos esos cismas y herejías, es decir, por esos hijos del orgullo, fué profetizado: las puertas del infierno no prevalecerán contra ellas» (Urs von Balthasar, *o. c.*, 308 y sig.). Sobre la pérdida de la salvación que acarrea la separación de la Iglesia, según San Agustín, véase § 171, III, 3). Véanse otros testimonios de los Santos Padres en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaf* (1943), 44 y sigs.

3. *Factores de unidad*

Podemos distinguir dos grupos de factores unificadores: uno pneumático-personal y otro jerárquico-oficial.

A. Factores pneumáticos-personales

Vamos a explicar el primer grupo. De nuevo podemos verlo desde dos perspectivas: desde Dios y desde el hombre o, en cierto modo, desde arriba y desde abajo.

a) La fuerza de unidad más importante, la decisiva y fundamental es Dios que proyecta y funda la Iglesia, Dios que por medio de Cristo en el Espíritu Santo la realizó y realiza continuamente como una comunidad concorde en sí. La acción de Dios es la más eficaz creadora de unidad porque Cristo es no sólo fundador de la Iglesia, sino Cabeza suya, y ella es su Cuerpo, y porque el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia. Los bautizados en Cristo están tan estrechamente unidos a él, que forman una familia en Cristo. Son hermanos. Así son llamados innumerables veces en la Escritura, sobre todo en las *Epístolas de San Pablo,* en la literatura cristiana antigua y en la liturgia. La razón es que Dios es Padre común de todos *(Rom.* 8, 15). Clemente de Alejandría dice: «Os llamamos hermanos, porque habéis renacido por el mismo Verbo» *(Stromata,* lib. 2, cap. 9). Tertuliano *(Apologética,* cap. 39) justifica esta designación frente a los paganos con la razón de que reconocemos un solo Padre, hemos bebido un solo Espíritu de santidad, hemos nacido de un solo seno a la luz de la verdad, a la fraternidad. Pero la unidad es todavía más real. Los cristianos son justamente «uno solo». San Pablo escribe a los Efesios: «Mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estábais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada

de Dios en el Espíritu» *(Eph.* 2, 13-22). Y a los Gálatas: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» *(Gal.* 3, 26-28). Los bautizados forman como una sola persona. La unidad no es obrada meramente por una cualidad (accidental) que configura y acuña a los individuos y es inseparable de ellos y por la cual están recíprocamente ordenados—que es lo que ocurre en los órdenes comunitarios naturales; hay también una cualidad que une a los bautizados en comunidad, pero tiene carácter sobrenatural. Es la estructura de Cristo y la gracia santificante. Pero la unidad de la Iglesia está más viva, concreta e intensamente fundada en Cristo crucificado y resucitado.

Cristo une a los bautizados consigo mismo por medio del Espíritu Santo. Este es el vínculo que todo lo abarca y ata, que reúne en unidad tanto a Cristo con los creyentes, como a los creyentes entre sí. Esta es una forma única de comunidad, de la que jamás habrá semejante. San Cipriano piensa en Cristo como fundamento de unidad cuando dice: «Como habita en nosotros uno y el mismo Señor, nos une y anuda a todos los suyos con el vínculo de la unidad» *(Unidad de la Iglesia).* Orígenes piensa en el Espíritu Santo: «De la plenitud del Espíritu Santo es derramada en los corazones la abundancia de la caridad, de forma que por los dones del Espíritu Santo se cumplen aquellas palabras del Señor: como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así deben estar ellos en nosotros, a saber por la plenitud de la caridad que es dada por el Espíritu Santo» *(Comentario de la Epístola a los Romanos,* 4, 9). Muchos textos más en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft,* 50 y siguientes.

b) Al movimiento de arriba corresponde el de abajo. Santo Tomás ve la unidad de la Iglesia sobre todo en la fe, esperanza y caridad comunes a todos los miembros de la Iglesia *(Explicación del Símbolo de los Apóstoles,* art. a). En la realización de las tres virtudes teologales el hombre capta el regalo de la gracia que le concede el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, capta incluso a Jesucristo mismo.

aa) En la fe se entrega al Señor y afirma sus palabras y su obra. La fe cumple su función unificadora tanto por su realización

subjetiva *(fides qua creditur)* cuanto por su contenido objetivo *(fides quae creditur)*. Por su realización objetiva, en tanto que todo creyente hace la entrega Cristo; en su contenido objetivo, porque es a Cristo y su palabra a quienes el creyente está vinculado. Como el contenido objetivo de la fe está sustraído a todo capricho humano, le compete en mayor grado la función unificadora. Según *I Cor.* 1, 10 todos creen lo mismo en el corazón y lo confiesan con la boca. El cardenal Juan de Torquemada, O. P., llama la atención sobre que, según San Jerónimo la fe en los mismos contenidos hace que la Iglesia de la ciudad de Roma no sea distinta de las demás del mundo, de la de las Galías o de la de Britania; pues Africa y Persia, el Oriente, India y todos los pueblos bárbaros rezan al mismo Cristo y se dirigen por la misma *regula fidei* (Karl Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan Torquemada, O. P.* (1955), 59).

Sin embargo, con la referencia al mismo contenido objetivo de fe podría no haber sido dicho todavía lo decisivo. Lo decisivo está en que los creyentes realizan y cumplen su fe a partir de uno y el mismo principio formal. El principio formal de la fe es la predicación de la Revelación por la Iglesia, o más en concreto, por el oficio magisterial. El creyente cree por la palabra que oye de boca de la Iglesia. La fe viene del oído *(Rom.* 10, 17). En razón del mismo principio formal de la fe hay también unidad en la fe, cuando los creyentes no captan, conocen o entienden con la misma claridad y profundidad todos los contenidos de la fe, pues en la disposición de aceptar lo que la Iglesia propone creer, la unidad está también fundada, cuando los contenidos son creídos no explícita, sino implícitamente. Y a la inversa: la desunión en el principio formal de la fe es la razón más honda de la desunión en todo. Seguirá existiendo incluso si se produjera una amplia unanimidad respecto a los contenidos objetivos de la fe. Por eso la separación en la fe no podrá ser curada mientras no sea reconocida la Iglesia como intérprete y cuidadora de la Revelación.

La desunión se recrudece sin duda, si también hay oposiciones profundas en el contenido objetivo de la fe. Choca sobre todo con la unidad de la fe enseñada por la Sagrada Escritura la opinión de que basta afirmar los llamados artículos fundamentales, mientras que puede haber diversidad de opiniones en los artículos no fundamentales. En la vida concreta de las Confesiones cristianas esta tesis fracasa ya en el hecho de que a duras penas se puede indicar los

artículos fundamentales en que coinciden los grupos no católicos. Pues la oposición de ideas afecta incluso a la divinidad de Jesucristo y al sentido de su obra salvadora. Hay que decir incluso que de la discorde Cristología nace la eclesiología dispar y desunida.

Para la unidad en la fe tiene una importancia especial la Sagrada Escritura. El Espíritu Santo, al inspirar al autor de la Sagrada Escritura, dió testimonio de Cristo, vinculando la Revelación y su predicación a la palabra escrita. También esta su actividad es una función de la vivificación de la Iglesia que le atribuyen la Escritura misma y la Tradición oral. Y así la Sagrada Escritura tiene para la Iglesia la significación de un principio de vida, de un principio de existencia incluso. La vinculación a la Sagrada Escritura por el Espíritu Santo significa para la Iglesia tanto como vivir del Espíritu Santo mismo. Si intentara liberarse de esa vinculación, se alejaría de su principio vital, es decir, moriría. Mientras quiera seguir viviendo tiene que mantenerse en su principio vital. Debe penetrar cada vez más hondo en la vida que el Espíritu Santo le ha regalado por medio de la Escritura, debe, por tanto, entender la Escritura cada vez con más profundidad. Ello conduce a un desarrollo de lo muchas veces sólo implícitamente dado en la Escritura. La Iglesia tiene, por tanto, que interpretar y predicar la Escritura que el Espíritu Santo le ha regalado. Y viceversa: en su predicación tiene que vincularse a la Escritura. La Revelación testificada por el Espíritu Santo en la Escritura sólo es perceptible y audible en cuanto Revelación en la *vox viva* de la Iglesia, no en la letra muerta de la palabra escrita. El Cristianismo no es una religión libresca, sino fe viva nacida de la palabra viva. El «sí» creyente a Cristo, que viene del oído, se convierte, por tanto, en un «sí» creyente a la Revelación testificada por el Espíritu Santo en la Escritura, interpretada, desarrollada y predicada por la Iglesia.

La ciencia teológica tiene aquí una importante tarea que cumplir haciendo el trabajo científico previo y ofreciendo fundamento científico a la predicación eclesiástica.

La fe vinculada a la Escritura sólo puede cumplir su función unificadora, si la Escritura misma es unitaria. En la actual teología protestante se duda muchas veces de la unidad de la Escritura. La Escritura contendría contradicciones insolubles. Así daría testimonio, por ejemplo, de que hubo comunidades con celebración eucarística y otras que no la celebraban. Sería tarea del examen científico comprobar qué era lo dado originalmente, es decir, qué es

lo que proviene de Cristo mismo, y qué es lo añadido, lo que formaron las comunidades. La interpretación de la Escritura se pone así en manos de la filología e investigación histórica. El hecho de la inspiración es vaciado de contenido. En la teología de la desmitologización (Bultmann) la Escritura es despojada de su contenido doctrinal. Dice Bultmann *(Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1929), 40): «¿Qué fué, por tanto, revelado? Absolutamente nada, si la cuestión por la Revelación pregunta por doctrinas, por doctrinas a las que ningún hombre hubiera podido llegar, por misterios, que—si son comunicados—son sabidos de una vez para siempre. Pero todo, en cuanto que al hombre se le han abierto los ojos sobre sí mismo y puede de nuevo entenderse a sí mismo.» Aquí es proclamada, sin duda, una unidad de la Escritura, pero es la unidad de la autocomprensión humana, que no necesita ninguna doctrina divina. Pero esta interpretación contradice a la Sagrada Escritura misma, que nos testifica contenidos doctrinales divinos. Hablaremos más extensamente sobre esto en la sección III. Véase sobre todo Jos. Ternus, *Einheit der Schrift und biblische Anthropologie*, en: «Scholastik» 32 (1957), 346-372. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, en: ZKTh 78 (1956), 137 y sgs.; J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht-geschriebene Traditionen*, en: «Die mündliche Überlieberung», edit. por M. Schmaus (1957). Contra la unidad del canon véase, por ejemplo, E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, en: «Evang. Theol.» 11 (1951-52).

La unidad de la Iglesia obrada por la fe experimenta una especial realización en el sacramento de la fe, el bautismo. El cardenal Torquemada († 1468) y el teólogo agustino Jacobo de Viterbo († 1308) acentúan en sus análisis de la unidad de la Iglesia, que en el bautismo todos reciben la misma riqueza de gracia. Juan de Ragusa († 1443) añade que al sujeto del bautismo le es imprimido un carácter, que lo distingue de los no bautizados y lo une con los demás bautizados (véase K. Binder, *o. c.* 61).

bb) La segunda virtud teologal creadora de unidad es la esperanza. Todos los pertenecientes a la Iglesia esperan en lo mismo. En la esperanza todos alargan las manos hacia Cristo venidero. En ella se saben comunidad ambulante que peregrina hacia la comunidad de la plenitud. Todos se apoyan en la conciencia de que aquí

no hay puestos fijos y, por eso, buscan los futuros. Véase vol. V, § 193.

cc) Lo que con más intensidad junta a los creyentes en unidad es la caridad, que es el vínculo de la paz. En ella se manifiesta la actividad del Espíritu Santo con especial claridad; pues El es la revelación intradivina de la caridad. El es, según San Agustín, el vínculo que une al Padre y al Hijo en común intercambio vital. Lo que el Espíritu Santo obra en el cielo lo obra también analógicamente en la tierra: la unidad de los cristianos conforme al protomodelo de la unidad en el Padre y el Hijo. Según Jacobo de Viterbo la Iglesia tiene su vida por la caridad, el Espíritu Santo, y con la vida tiene el ser, y con el ser el ser-una; pues ser y ser-uno proceden siempre, según él, del mismo principio.

La caridad en cuanto virtud teologal se realiza de dos modos: cultual-sacramentalmente e histórico-moralmente. Su realización cultual-sacramental ocurre en la Eucaristía. Sobre ello ya hemos dicho lo más importante (véase § 169 a, cap. 3, 2, b).

Algunos textos de San Agustín aclararán más el problema. En la *Ciudad de Dios* (10, 5 y sig.) elabora San Agustín la función unificadora de la Eucaristía de la manera siguiente: «También en estas palabras proféticas *(Mig.* 6, 6-8) se mantienen separadas dos cosas, el sacrificio en cuanto tal y lo significado por él. Y está claramente dicho, que Dios no pide el sacrificio en cuanto tal, sino el sacrificio significado por el sacrificio externo. En la epístola dirigida a los Hebreos se dice *(Hebr.* 13, 16): no olvidéis hacer el bién y ser comunicativos, pues por tal sacrificio se complace a Dios. Por tanto, si está escrito: misericordia quiero y no sacrificios *(Os.* 6, 6) hay que comprenderlo en el sentido de que un sacrificio es puesto por encima de otro; pues lo que es llamado sacrificio en el común lenguaje al uso es sólo un signo del verdadero sacrificio. Pero el verdadero sacrificio es la misericordia: por eso se dice, como acabo de citar: pues por tal sacrificio se complace a Dios. Todos los múltiples preceptos divinos sobre el sacrificio en el servicio del Tabernáculo o del Templo se refieren, según eso, significativa y alusivamente al amor a Dios y al prójimo. Pues «de estos dos mandamientos—se dice *(Mt.* 22, 40)—penden toda la ley y los profetas».

»En consecuencia, es un verdadero sacrificio toda obra con que logremos ponernos en santa comunidad con Dios, con otras palabras, toda obra que esté puesta en relación con el bien que es capaz de hacernos verdaderamente bienaventurados. Por tanto, tampoco la misericordia con los prójimos sería un sacrificio, si no se ejercitara por amor de Dios. Pues el sacrificio, aunque parta de un hombre o sea ofrecido por él, es algo referente a la divinidad, por lo cual también los antiguos latinos hablaron de *sacrificium.* Y el hombre mismo según esto, cuando está consagrado por el nombre de Dios y dedicado a Dios, es un sacrificio en cuanto que muere al mundo

para vivir por Dios. Pues también esto es un acto de misericordia, de la misericordia que cada uno ejercita consigo mismo. Por eso se dice en la Sagrada Escritura: ten misericordia de tu alma buscando agradar a Dios *(Eclcs.* 30, 24). Igualmente es un sacrificio contener nuestro cuerpo con templanza y disciplina, en cuanto que lo hacemos como es nuestra obligación por Dios, de forma que no entregamos nuestros miembros al pecado como instrumento de la injusticia, sino a Dios como instrumentos de la justicia (cfr. *Rom.* 6, 13). Pues a ello nos amonesta el Apóstol cuando dice: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional» *(Rom.* 12, 1). Por tanto, si hasta el cuerpo, que es inferior al alma y es usado por ella como una especie de servidor o instrumento, es un don sacrificial, si su uso bueno y auténtico es puesto en relación con Dios, ¡cuánto más lo será el alma cuando se entrega a Dios, para, encendida por el fuego de su caridad, apartarse del deseo mundano y configurarse mediante la entrega a El como según la forma invariable, agradable a El por lo que recibe en sí de su belleza! Es lo que piensa el Apóstol cuando sigue: «Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» *(Rom.* 12, 2). Ahora bien, como el verdadero sacrificio consiste en las obras de misericordia tanto para con nosotros como para con los prójimos, que estén relacionadas con Dios, y como las obras de misericordia siempre persiguen el fin de librarnos de la desventuranza, y, según ello, el fin de ser felices (y el bien que puede hacernos felices sólo puede ser aquel del que está escrito: para mí el bien supremo es depender de Dios [*Ps.* 72, 28]), resulta sin más que toda la comunidad salvada, es decir, la reunión y comunidad de los santos es ofrecida a Dios como un sacrificio todo abarcador por el Sumo Sacerdote, que por su parte también se ofreció por nosotros en su Pasión en figura de siervo, para que fuéramos el Cuerpo de una Cabeza tan glorificada. Pues ofreció esa figura de siervo, en ella fué ofrecido, porque en ella es mediador, en ella es sacerdote y sacrificio a la vez. Por eso el Apóstol continúa después de habernos amonestado a que convirtamos nuestro cuerpo en un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, en nuestro don razonable y a que nos asemejemos a este mundo sino que nos transformemos en la renovación de nuestro sentido, para probar qué es la voluntad de Dios, que es bueno, agradable y perfecto. A continuación, pues, de esta advertencia, continúa: «Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fué dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe» *(Rom.* 12, 3-6).

En la Homilía 26 sobre el Evangelio de San Juan explica San Agustín (núms. 15-17): «Y a la pregunta de cómo el Señor puede dar a comer su carne, los contrincantes no reciben una respuesta inmediata, sino que se les dice: en verdad, en verdad, os digo, quienes no comieren la carne del Hijo del hombre y no bebieren su sangre, no tendrán vida en sí. Cómo se

come y en qué consiste el modo y manera de comer este pan, no lo sabéis vosotros; sin embargo, «quienes no coman la carne del Hijo del hombre y no beban su sangre, no tendrán vida en sí». Lo dice, naturalmente, a seres vivos, no a cadáveres. Por eso añadió, para que no pensaran en esta vida y disputaran sobre ello: «quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna». Por tanto, no la tiene quien no come este pan y no bebe esta sangre; pues los hombres pueden tener la vida temporal sin lo mismo, pero de ninguna manera pueden tener la vida eterna. Por tanto, quien no come su carne y no bebe su sangre, no tiene la vida en sí, y quien come su carne y bebe su sangre, tiene la vida. Pero dos veces añadió «eterna». No ocurre lo mismo con el alimento que tomamos para mantenimiento de la vida temporal. Pues quien no lo toma, no vivirá, y, sin embargo, quien lo toma tampoco vivirá. Pues puede ocurrir que muchos que lo toman, mueran por edad, enfermedad o por cualquier accidente. Pero es distinto con este alimento y bebida, es decir, con el cuerpo y sangre del Señor. Pues los que no lo toman no tienen vida, y en verdad la eterna. Bajo esta comida y bajo esta bebida quiere, por tanto, que se entienda la comunidad del Cuerpo y de sus miembros, es decir, la santa Iglesia en sus santos y creyentes predestinados, llamados, justificados y glorificados. De ello lo primero ya ha ocurrido, a saber la predestinación; lo segundo y tercero ha ocurrido, ocurre y ocurrirá, a saber la vocación y justificación; pero lo cuarto es esperado, sin embargo, sólo existirá en realidad en el futuro a saber, la glorificación. El sacramento de estas cosas, es decir, la unidad del cuerpo y sangre de Cristo es preparado, en unos sitios diariamente y en otros ciertos días, y es tomado de la mesa del Señor, por unos para vida, por otros para muerte; pero la cosa misma, representada sacramentalmente, es salvación para todos los hombres, para nadie condenación, sea quien sea el que participe de ella.

Pero para que no creyeran, que en esta comida y en esta bebida se prometía la vida eterna de forma que quien los tomara no moría ya jamás ni siquiera según el cuerpo, se dignó salir al paso de tal idea. Pues cuando había dicho: «quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» añadió inmediatamente después: «y yo lo resucitaré el último día», de forma que, mientras tanto, según el espíritu tiene la vida eterna en el descanso que abarca a los espíritus de los santos, pero respecto al cuerpo tampoco pierde la vida eterna, pero empezará a tenerla el último día.

«Pues mi carne—dijo—es verdaderamente una comida y mi sangre es verdaderamente una bebida.» Pues los hombres por la comida y bebida intentan no pasar hambre ni sed, pero eso sólo lo logran de verdad esta comida y esta bebida que hacen inmortal e incorruptible a quienes las prueban, es decir, la comunidad de los santos en la que habrá paz plena y perfecta unidad. Por eso, como otros varones de Dios han entendido antes de nosotros (San Cipriano, *Carta* 63; 76), nuestro Señor Jesucristo ha representado su cuerpo y su sangre en cosas que han sido unificadas de una pluralidad de cosas. Pues lo uno se hace uno de muchos granos, lo otro confluye en unidad desde muchas uvas.»

La eucaristía aparece, por tanto, como un factor unificador de la máxima importancia. Lo es de dos modos: por una parte, en

cuanto que Cristo en la eucaristía regala su propia muerte a la Iglesia, la muerte en que se ofreció al Padre, y por otra, en cuanto que la Iglesia acepta el regalo de su Señor, entrando en su sacrificio y ofreciéndose a sí misma por medio de él y con él. Como la Iglesia vive de la Cruz y Resurrección de Cristo, el acto en que celebre el sacrificio de Cristo como propio es el centro desde el cual existe. Toda la Iglesia se reúne en torno a ese centro. Y a la vez en cada celebración del sacrificio se intensifica su pertenencia a la cruz y resurrección de Cristo. Y así la celebración del sacrificio es a la vez expresión y fundamento de su unidad. Especialmente la comunión, participación perfecta del sacrificio de Cristo, funda y profundiza continuamente la unidad (cfr. sobre esto el vol. VI, § 259).

B. Factores jerárquicos-oficiales

Los factores de unidad estudiados hasta ahora están más en la esfera interior que en la externa, aunque penetran hasta la esfera externa y en cierto sentido no pueden existir sin formas visibles. Según el testimonio de la Escritura, a la Iglesia en cuanto comunidad visible y jerárquicamente organizada le compete también una unidad visible en sentido propio y formal.

a) Como hemos visto, tanto León XIII como Pío XII ven en la constitución primacial y en la constitución episcopal de la Iglesia la garantía más fidedigna de la unidad. En la Antigüedad fueron sobre todo Optatus de Mileve, San Jerónimo y San Agustín, quienes reconocieron en el papado el fundamento de la unidad de la Iglesia. San Cipriano piensa todavía más en la unidad de los obispos entre sí. Pero Optatus vió que ni la unidad místico-pneumática del culto, ni la del obispo, pueden preservar de escisiones. En aquel tiempo un altar estaba contra otro altar y una sede episcopal contra otra. La unidad sólo está garantizada en último término en los papas. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, en reflexiones características, fundan la unidad de la Iglesia en el papa.

El papa en cuanto cabeza visible de la Iglesia es el cuidador y guardián de la unidad y de la comunidad. Como es en el sentido más alto y concentrado el instrumento de la actuación de Cristo en el Espíritu Santo, se puede decir que Cristo, Cabeza de la Iglesia,

se hace visible en él de manera especial. El es el Cristo hecho visible en toda la Iglesia. Es *caput secundarium*, mientras Cristo es *caput principale*, como dice Torquemada. Es el padre espiritual común de todos los cristianos. Si la Iglesia es Cristo manifestándose, tal situación aparece en el papa con la máxima claridad (véase § 172, II, A).

b) La unidad de la Iglesia está también anclada en los centros unificadores subordinados, de que consta la Iglesia: en los obispos. Lo mismo que el papa es fundamento, guardián y garantía de la unidad en la Iglesia total, el obispo lo es en la comunidad parcial que llamamos diócesis. Su significación para la unidad no consiste primariamente en que preside un gran cuerpo administrativo y tiene que mandar en cosas espirituales, sino en que, en cuanto padre espiritual de su diócesis, produce, cuida y protege la vida sobrenatural. Ello ocurre sobre todo en la administración del sacramento del orden, es decir, porque concede a otros bautizados la capacitación interior para engendrar, mediante la administración de sacramentos por su parte, vida divina nueva; pero también por el ejercicio del poder eclesiástico, por el ejercicio del poder disciplinar. San Pablo apunta a ello, cuando escribe a los Corintios: «Aunque tuvierais diez mil pedagogos en Cristo, no tenéis, sin embargo, varios padres; pues yo os he engendrado en Jesucristo por el Evangelio.» Se considera como padre espiritual, y a los ganados por él para Cristo los considera hijos suyos (*II Cor.* 6, 13; 12, 14; *Gal.* 4, 19; *I Thess.* 2, 7; 2, 11; *Phil.* 2, 22; *Filem.* 10). De acuerdo con esta designación de la actividad el apóstol, los obispos son llamados en la época siguiente «padres». En los siglos III y IV este tratamiento íntimo y familiar del obispo es común y popular. En cada ciudad se juntó una comunidad en torno al obispo. Formaba con él no una mera ciudad administrativa, sino una comunidad viviente. Cada ciudad comprendía sólo una comunidad cristiana y, en consecuencia, tenía sólo un jefe, una cabeza, sólo un maestro, un templo, una casa de Dios, una liturgia, un sacrificio, una oración. Ayudado por los sacerdotes y diáconos el obispo lo era todo en su Iglesia. Producía la unión con los Apóstoles; mantenía la Tradición y autoridad de la Iglesia; sólo él estaba capacitado para explicar la doctrina católica y gobernar la comunidad de los fieles, sólo él celebraba el sacrificio (cfr. Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft*, 1924, 30 y sig.). Desde el principio oímos muchas voces que exigen

la unidad con el obispo. Ya hemos oído a San Clemente de Roma y a San Ignacio. Lo mismo encontramos en San Ireneo, Tertuliano y San Cipriano. Según San Cipriano sólo hay una Iglesia porque sólo hay un oficio episcopal. La unidad del oficio episcopal atestigua la unidad de la Iglesia *(Carta* 55, 24). A Florentinus Puppianus que le envió una carta agresiva y sarcástica le escribe: «Sólo el pueblo unido con el obispo y el rebaño que depende de sus pastores constituye la Iglesia. Debes saber, por tanto: el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo, y si uno no está con el obispo, tampoco está en la Iglesia; pero adulan en vano quienes se acercan cautelosamente sin tener paz con los sacerdotes de Dios, y se imaginan secretamente que tienen comunidad con unos pocos; pues la Iglesia católica y una no está dividida ni tiene escisiones, sino íntimamente unida y juntada por el vínculo de los obispos estrechamente relacionados entre sí» *(Carta* 66, 8; BKV II, 288).

Mölher describe así la idea de los obispos en cuanto centros unificadores de las comunidades, puestos por el Espíritu Santo: «Todos los creyentes, tan pronto como se ha despertado en ellos el santo principio configurador se sienten relacionados unos con otros y tendiendo a la unificación de forma que no sienten satisfechos estos movimientos interiores hasta que no los ven expresados en una imagen. El obispo es, por tanto, la unificación visualizada de los creyentes en un lugar determinado, el amor personal de los mismos entre sí, la manifestación y centro vivo de la disposición de ánimo cristiana tendente hacia la unificación, y, como ésta es continuamente visible en el obispo, la caridad misma de los cristianos llegada a la conciencia, y el medio de mantenerla. En Clemente de Roma, que tuvo que apaciguar una comunidad; en Ignacio, que temía las escisiones; en Cipriano, que luchó con hombres orgullosos y egoístas, aparece a la base por todas partes la idea de que la unión en torno a un obispo es expresión del amor recíproco de todos. Por eso la comunidad de los fieles entre sí es medida por su unión con el obispo y el amor de los fieles a Cristo es el modelo primero de esa unión, y tal unión es, por tanto, imagen y copia de aquel amor. En este contexto de ideas para Ignacio el obispo es el antitipo de Cristo, y los obispos son llamados por él representantes de Cristo. Como el obispo es la caridad personificada de la comunidad y el centro de todos, quien está unido con él está también en comunidad con todos, y quien está separado de él está privado de la comunidad con los demás, está apartado de la Iglesia. La Iglesia está, por tanto, en el obispo y el obispo en la Iglesia. Por tanto, este centro es tan necesario, que sin él es impensable la unión de la comunidad, y el concepto de una Iglesia se define como un solo pueblo unido en un obispo. Dos obispos en una comunidad son, pues, algo tan imposible como dos centros en un círculo: uno de los dos no sería centro. En cuanto que en él se une, como en el centro de todos, lo cristiano de todos, lo expresa y es su órgano. Por eso no es posible sin él un acto religioso comunitario; él es el maestro público y ordinario (y aquí volvemos

a encontrar bellamente expresada la intuición fundamental de la Iglesia: ¿quién podría predicar la verdad mejor que la imagen de la caridad?), pues la doctrina apostólica dada a la comunidad está en él con la máxima plenitud; él expresa los movimientos religiosos de todos, su oración a Dios ante la comunidad es la oración de todos. Como la comunidad está en él y él en ella se dice que el poder de llaves ha sido dado a la comunidad y al obispo que es quien ejerce el poder concedido por Dios a la Iglesia; pero esto no significa otra cosa que los pecados son perdonados por la caridad. El pecado separa; su perdón implica una reunificación que sale del corazón: en el obispo, imagen de la caridad de todos, ocurre la reconciliación con todos; y Cristo da por bueno y bendice lo que ocurre del mismo modo que El obró. En cuanto imagen de la caridad de la comunidad, en cuanto testimonio el más bello de ella, es, por tanto, modelo de todas las virtudes cristianas (*1 Pet.* 5, 1-3). A él, el ideal, el modelo de la comunidad, su floración más bella, deben mirar todos, y quien vea su vida debe volver a Cristo con renovada animación. Su palabra es una corriente de vida interior; sus esperanzas revelan una riqueza inagotable de gracia divina. Es, por tanto, el padre, el esposo de la Iglesia, el órgano de Cristo que todo lo fecunda y vivifica. Por consiguiente, quien ha cometido un delito grave después del bautismo, es incapaz de este alto destino; no puede ser servidor del altar, y si lo comete siéndolo, no puede seguir. Como el obispo debe representar la caridad de todos en viva imagen, todos tienen que actuar en su elección; todos tienen que dar testimonio de que aventaja a todos en amor a Cristo y en energía para predicarlo; todos tienen que ver en él a aquel que los une a todos, a aquel, que, del mismo modo que representa la caridad de todos, debe tener también el amor de todos. No es más santo que los demás por ser sacerdote, sino que se hizo sacerdote porque era más santo. Quien busca la dignidad episcopal es incapaz de ella; y quien es capaz, no la busca; aquél no siente su carga y agobio, y quien la siente se retrae; se entrega a una llamada superior, no a la suya (a la voz de su orgullo, de su deseo de mandar, etc.). Por todo se prefirió decir, no que el obispo tiene estos o aquellos derechos, sino que le corresponde el cuidado y responsabilidad de toda la comunidad, y su oficio fué llamado servicio y a él servidor de todos» (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus,* editado, prologado y comentado por Jos. Geiselmann (1957), 178-182). Cuando se enfrió el amor «el obispo no resultó de la suprema actividad del amor que une y actúa en todos los fieles, sino que se relacionó cada vez más con la comunidad, como la ley con el hombre cuya disposición de ánimo es débil y no santa. La ley manda ahora lo que es contrario al hombre, lo que le repugna; el obispo entró cada vez más en una posición, en que tuvo que hacer e indicar lo que debía ser y hacerse, más que expresar en su existencia lo que era. La comunidad y el obispo se fueron apartando mutuamente y aparecieron en cierto modo como queriendo cosas distintas; en él tenía que hablar el Cristianismo a gentes que querían convertirse al Cristianismo por vez primera; otros tiempos, anteriores y más santos, le habían constituído en imagen comunitaria de todos, para que ahora hablara de nuevo a todos y los configurara; para que fuera la imagen expresiva del amor primero que fué abandonado, para que no dejara naufragar y engendrara de nuevo las mismas disposiciones de ánimo que le habían engendrado» (págs. 191 y sig.). Sin embargo, el obispo sigue

siendo siempre principio unificador y, por tanto, también fuente y signo de la unidad en la caridad.

Aunque en estas explicaciones, como en Ignacio de Antioquía, se ve con más fuerza la significación místico-pneumática del obispo que su importancia jerárquica, radicada en la Encarnación, y aunque Möhler mismo corrigió más tarde esta visión unilateralmente pneumática a favor de la concepción encarnacionista, sus explicaciones mantienen, sin embargo, su importancia incluso para su última concepción: pueden ser incorporadas en ella.

c) La diócesis reunida en el obispo se divide a su vez en comunidades parciales subordinadas, a saber, en parroquias. En el párroco se hace visible y se garantiza la unidad de los fieles reunidos en una parroquia. Tampoco la parroquia es una mera estructura jurídica, cuyos miembros viven juntos por calles y números y pagan impuestos y contribuciones a la misma iglesia, sino que es una comunidad de vida, cuya cabeza es el párroco. Participa de la paternidad espiritual del obispo, en tanto que por la administración de sacramentos engendra la vida sobrenatural y en tanto que parte el pan de la doctrina y de la vida. Los miembros de la parroquia son hijos de ella, nacidos al modo sobrenatural de existir en la pila bautismal, que están alrededor del mismo altar, para recibir el pan preparado y ofrecido por el padre de la familia y en último término, ocultamente por Cristo mismo. En concreto la Iglesia en cuanto comunidad le sale al paso a cada uno en la parroquia y en el párroco. Mediante la incorporación a la parroquia está incorporado a la diócesis y a la totalidad de la Iglesia que abarca todas las diócesis. El apartamiento de la parroquia significa, también, por tanto, un impedimento y estorbo en la comunidad con la Iglesia total. En las cartas de San Pablo, en las de San Ignacio y en la de San Clemente a los Corintios oímos continuamente la amonestación a la unidad de la comunidad. La comunidad de Corinto, de Efeso, de Tralles, de Magnesia, etc., representa para el hombre la manifestación concreta de la Iglesia. Sólo quien tenga unión con esa comunidad concreta, tendrá comunidad con la Iglesia de Dios.

C. *La unidad de los factores pneumático-personales y jerárquico-oficiales*

Aunque hemos distinguido los factores de unidad externos o jerárquicos-oficiales e internos o pneumático-personales, hay que acentuar que no se puede separar ambos grupos. Lejos de correr uno junto a otro y sin unión, constituyen una unidad viva, pues la tarea, poder y obligación de los portadores de jerarquía es engendrar continuamente la vida espiritual de la Iglesia, la fe, esperanza y caridad, y, además de engendrarla, cuidarla de los peligros y llevarla a madurez. Cumplen esa tarea ejerciendo los poderes a ellos concedidos en la predicación de la palabra y administración de sacramentos. Sin su mano ordenadora la vida cultual caería en el caos. Sin su poder de orden se convertiría en un transcurso vacío. La unidad pneumática necesita, por tanto, asegurarse en la unidad jerárquica. Por otra parte la unidad jerárquica recibe su sentido en el cuidado de la unidad pneumática. No se comprendería totalmente esta relación, si no se concediera también a los portadores de la jerarquía el poder pastoral o de jurisdicción que es poder legislativo y penal. Este poder fué fundado por Cristo mismo y tiene, por tanto, carácter divino, aunque su ejercicio esté unido con debilidades humanas. El poder de jurisdicción sirve tanto a la seguridad del orden externo como a la protección de la unidad interior de la Iglesia.

4. *Multiplicidad en la unidad*

a) Por muy insistentes que suenen los testimonios de la Cristiandad antigua sobre la unidad de la Iglesia, y por conminadoras e íntimas que sean las súplicas y advertencias hechas a la comunidad, la unidad nunca es descrita ni exigida como uniformidad. La unidad es esencialmente distinta del colectivismo. Los bautizados forman una comunidad, en la que cada uno conserva su mismidad. Precisamente en los textos en que San Pablo llama «un solo hombre» a los unidos con Cristo, se dirige a ellos como a hermanos. Amonesta a cada uno a ser como es. Cada uno conserva su ser propio, su ser especial y su responsabilidad. Esto es tan perceptible, que San Pablo ruega que cada uno soporte las cargas de los demás

(Gal. 6, 2). Cada uno debe examinar su acción, para que no se haga molesto al otro *(Gal.* 6, 4 y sig.).

Los cristianos son en Cristo una unidad ontológico-pneumática, pero esa comunidad de ser tiene que ser realizada en la personal disposición de ánimo de cada uno. La unión en el ser debe convertirse en comunidad de vida mediante la ordenación libre y responsable en la totalidad y con esfuerzos constantes. A los Filipenses, a quienes él lleva en el corazón como compañeros en la gracia, lo mismo en su prisión, que en la defensa y fortalecimiento del Evangelio (1, 7), les dice San Pablo estas cordiales palabras: «Sólo os ruego que viváis de manera digna del Evangelio de Cristo, para que, sea que yo vaya y os vea, sea que me quede ausente, oiga de vosotros, que estáis firmes en un mismo espíritu, luchando a una por la fe del Evangelio, sin aterraros por nada ante vuestros enemigos, lo que es para ellos una señal de perdición, mas para vosotros señal de salud, y esto de parte de Dios. Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El, sosteniendo el mismo combate que habéis visto en mí y ahora oís de mí.

Si hay, pues, en vosotros algún poder de consolar en Cristo, algún refrigerio de amor, alguna comunicación del Espíritu y entrañas de misericordia, haced cumplido mi gozo teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés sino al de los otros» *(Phil.* 1, 27-2, 4). Alfred Läpple, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*, parte I (MThSt II, 6), 1952.

Cada bautizado existe sólo en la ordenación dentro de la totalidad y la totalidad existe únicamente en el conjunto de muchos. El individuo no se pierde en esa ordenación, sino que cada uno contribuye a la edificación del todo en libre y responsable entrega al conjunto. Precisamente el conjunto que lo abarca es el espacio en que puede y tiene que desarrollarse libremente sus fuerzas. La obligación que se le impone por ello, quiere someter el egoísmo que ponen en peligro y hasta destruyen el mundo y la propia mismidad, pero no paralizar ninguna fuerza ni destruir ningún dote especial. La ordenación del individuo es distinta del ajustamiento de las partes en la masa. La masa surge por amontonamiento de partes, que

no conservan ningún ser especial ni característica alguna. La comunidad, en cambio, ofrece al individuo la posibilidad de desarrollarse. Comunidad y masa son, por tanto, oposiciones que se excluyen. Cfr. M. Schmaus, *Der Mensch als Person und Kollektivwesen in christ.-theol. Sicht,* en: «Synthetische Anthropologie», edit. por L. von Wiese y V. G. Spechtl (1950), 91-102.

b) El hombre es esencialmente un ser comunitario (cfr. vol. II, § 131). Su existencia es co-existencia. Sólo es él mismo en la ordenación al tú. Esta ordenación es el punto de arranque para la coordinación de todos los bautizados en Cristo. En ella recibe el hombre su plenitud suprema que trasciende todas las posibilidades y esperanzas terrenas. Si el hombre sólo puede entenderse rectamente, valorar y amar, es decir, realizarse afirmando su relacionalidad, entregándose a la comunidad y, por tanto, siendo él mismo solo en la entrega, se hace él mismo en sumo grado mediante su entrega al «nosotros» de la comunidad de la Iglesia. Por ese sacrificio se alcanza a sí mismo. En la comunidad los individuos conservan no sólo su diversidad, sino incluso su oposición. Precisamente en ello se basa la vida comunitaria.

Que tales oposiciones no destrozan, sino condicionan la vida comunitaria, se ve en la vida trinitaria de Dios, modelo y fuente de toda vida comunitaria terrena. Las oposiciones relacionales que hay entre el Padre y el Hijo, por una parte, y el Espíritu Santo, por otra, fundan en Dios una vida de inimaginable fuerza y fecundidad. Si la tensión entre el Padre y el Hijo se aflojara un poco, se aniquilaría toda la vida divina (cfr. la doctrina de las relaciones divinas, § 58). La verdadera vida sólo existe en la tensión de disposiciones, inclinaciones y deseos opuestos entre sí. La unidad viviente exige oposiciones y contrastes. Donde no existen no hay unidad, sino uniformidad; no hay vida, sino muerte. En la unidad viviente tiene que haber los contrastes de mandato y obediencia, palabra y respuesta, dureza y bondad, obligación y libertad. Sólo se rompería la unidad si las oposiciones y contrastes degeneraran en contradicciones Los contrastes están recíprocamente ordenados. Las contradicciones se excluyen. Sería, por tanto, erróneo creer que la unidad de la Iglesia no es impedida por la diversidad de los grupos eclesiológicos con sus contradictorias doctrinas, o pensar incluso que en ello se manifiesta la riqueza de la Iglesia. La vida necesita tensión. Pero las contradicciones internas la ponen tan en peligro como la unifor-

midad. La «Iglesia una, santa y católica» no puede ser, por tanto, una estructura de doctrinas enemigas y contradictorias entre sí, de doctrinas que, por tanto, se niegan recíprocamente.

c) La diversidad es tan originalmente dada como la unidad. No se basa en concesiones, sino que crece desde el mismo fondo que la unidad: de la vida de los bautizados en Cristo. Por eso escribe Möhler: «Y del mismo modo que son posibles estas verdaderas oposiciones, tienen que poder ser reales, porque la verdadera vida, por su parte, consiste en la compenetración de los opuestos» *(Die Einheit der Kriche,* § 46). En el equilibrio práctico de unidad y multiplicidad jamás se pasará, claro está, de un ensayo e intento continuamente renovados.

d) La diversidad está condicionada por factores naturales y sobrenaturales. Primero están las características individuales de los miembros de la Iglesia y después su pertenencia a un determinado pueblo y a una raza determinada. Según el principio de Santo Tomás de que cada uno aprehende la realidad del modo correspondiente a sus características, la fe y la vida de fe están, respectivamente coloreadas por las propiedades innatas de cada uno. Esto no significa que de la totalidad de la Revelación esté permitido elegir una parte. Tal cosa sería herética. Significa que cada uno se apropia la Revelación con diversas vibraciones sentimentales y emociones, con distintas imágenes representativas y distintas series de asociación. Möhler llamó la atención sobre las diferencias individuales dentro de lo común. Lo mismo vale también de los pueblos. Cada pueblo tiene sus características particulares basadas en circunstancias diversas. Según el mandato de bautizar la predicación del Evangelio debe dirigirse primero a los pueblos y a través de los pueblos a los individuos *(Mt.* 26, 18). Se propone como norma que los pueblos entren en la Iglesia. Existen, por tanto, en la Iglesia no sólo individuos con sus diferentes disposiciones, concepciones, intenciones y modos de vivencias, sino también pueblos con sus diferentes caracteres. Ninguno de ellos debe ser destruído; todos deben manifestarse y realizarse ordenados en la totalidad y desde la fuerza de la comunidad. En este sentido, y sólo en éste, se puede hablar de la iglesia francesa, inglesa, alemana, americana, etc. Siempre es la misma Iglesia, pero su imagen manifestativa está en cada país codeterminada por el carácter del país en cuestión. En la recí-

proca ordenación y tensión de todos se revela la riqueza de la vida. La unidad sólo sería puesta en peligro si un hombre o un pueblo determinado pretendiera construir él solo la Iglesia.

e) Otra razón de la multiplicidad en la unidad está en el ser gracioso y gratuito de la Iglesia misma. En razón del eterno plan de la economía divina los miembros de la Iglesia tienen diversos dones y tareas espirituales. San Pablo describe su multiplicidad en la primera *Epístola a los Corintios* (cap. 12). En ella censura las disensiones surgidas en Corinto en razón de los múltiples dones. Pero no condena la multiplicidad misma. Sólo exige que todos los dones se ordenen a la comunidad de la Iglesia, de forma que todos sirvan a la edificación del Cuerpo de Cristo.

f) Muchas veces se unen lo natural y sobrenatural para la multiplicidad ordenada dentro del ámbito de la Iglesia. Ocurre esto, por ejemplo, en las escuelas teológicas, que resuelven de modos distintos las cuestiones controvertidas, la mayoría de las veces impulsadas por un *a priori* filosófico distinto. Lo mismo vale de los diversos fundadores de órdenes y de las diversas órdenes religiosas. Todas viven del único espíritu de Cristo. Pero lo representan de modos diversos, sin destruir la unidad de la Iglesia. Cada comunidad religiosa forma en cierto sentido una individualidad espiritual. Pero todas se ajustan al todo. Viven incluso de la comunidad de toda la Iglesia y sólo gracias a sus fuerzas pueden desarrollarse con su propia individualidad. Y así representan a la comunidad con un determinado matiz. Se verá claro si se piensa en las diferencias que existen entre los franciscanos y sus diversas ramas, entre los dominicos y los jesuítas.

g) La diferencia más importante está representada en la distinción entre sacerdotes y laicos. A los sacerdotes en razón del orden les competen facultades y tareas que no tienen los laicos. En especial son exclusivos del sacerdote los poderes de consagrar y perdonar los pecados. Sin embargo, por otra parte, todos los bautizados participan del oficio sacerdotal de Cristo. Los bautizados no ordenados sólo pueden cumplir su carácter sacerdotal en conexión, ordenación y subordinación al sacerdocio oficial jerárquicamente graduado. Se ve esto, sobre todo, en la celebración de la eucaristía. La actividad de las personas oficiales es necesaria e imprescindible

para la edificación del Cuerpo de Cristo. Para su vida total y plena también es necesario e imprescindible la actividad de los demás miembros de la Iglesia. Según el testimonio de la Escritura hay que atender a que cada uno cumpla su tarea y a que nadie sea apartado de las tareas para las que ha sido autorizado y capacitado por funciones que otros pueden desempeñar. De San Pablo proceden las afiladas palabras: «Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a predicar el Evangelio» *(I Cor.* 1, 17). En los *Hechos de los Apóstoles* se cuenta que los doce convocaron una reunión y dijeron: «No es razonable que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las masas. Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que constituyamos sobre este ministerio, pues nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra...» *(Act.* 6, 2-4). De esto hablaremos más extensamente al estudiar el bautismo, vol. 6; § 238.

Llamamos la atención en este lugar sobre el hecho de que la Escritura atestigua muchas veces la eficacia de los miembros no ordenados de la comunidad, de los laicos. San Pablo describe extensamente la actividad de *todos los miembros* de la Iglesia en la primera *Epístola a los Corintios (I Cor.* 12-14; especialmente, 14, 26-40) y exhorta a los Corintios indistintamente a que lo hagan todo para edificación de toda la comunidad. Precisamente los miembros más importantes son requeridos a no despreciar a los menos considerados y a no creer que puedan pasarse sin ellos. Pero los miembros aparentemente débiles del cuerpo son especialmente necesarios y a aquellos que tenemos por innobles, les concedemos honores especiales *(I Cor.* 12-14; véase también *Rom.* 12). Los bautizados desarrollaron gran actividad en la extensión del Cristianismo. En *Act.* 8, 1-4 y 11, 19-21 se cuenta, que los cristianos dispersados por la persecución de Jerusalén predicaron la palabra de Dios en cualquiera parte que estuvieran. En sus viajes misionales San Pablo se acompañaba siempre de bautizados, que estuvieron durante años al servicio de la Iglesia, antes de recibir las órdenes, por ejemplo, Marcos, Timoteo, Lucas, Tito, Silas, Sóstenes, Aristarco, etc. La *Epístola a Filemón* es un capítulo instructivo sobre la ayuda de los laicos. En su actividad misional en Roma San Pablo tropieza con un esclavo que ha huído de casa de su señor, desde la lejana Asia Menor. El Apóstol le gana para Cristo. El esclavo se hace hijo suyo. Y el pícaro de antes, el fugitivo sin patria, presta servicios tan

valiosos en la predicación del Evangelio, que al Apóstol le parece difícil desprenderse de él. Pero se ofrece ocasión de remitirlo a su señor de derecho, al cristiano Filemón, y San Pablo aprovecha la ocasión. Sabe, por supuesto, que Filemón no hará quemar la señal de esclavo al fugitivo, sino que lo recibirá como a hermano suyo; hasta está seguro de que el esclavo significará algo para la comunidad cristiana colosense. También en el capítulo final de la *Epístola a los Romanos* confiesa agradecido cuánta ayuda fiel ha recibido el Apóstol y la comunidad romana de los creyentes, que no pertenecen al clero. En *I Pet.* 3, 1 se espera de las mujeres, que por su santa conducta, por su sentido cristiano, ganen para la fe de Cristo a sus maridos paganos, aunque ellos no oigan el Evangelio. En *Hebr.* 6, 12 se supone incluso, que quien ha pertenecido ya por largo tiempo al Cristianismo, es ya también el mensajero de la fe cristiana para los demás. En *III Jo.* 8 se recomienda la hospitalidad con los hermanos que van de viaje, que partieron por amor al nombre de Jesucristo: «Estamos obligados a recibirlos, para que seamos colaboradores en pro de la verdad.» Todo miembro de la comunidad está evidentemente obligado a obrar en servicio de la verdad. Möhler indica que el llamar a la Iglesia «casa» testifica una actividad de todos los miembros de la Iglesia. Este nombre supone, por una parte, una comunidad externa y una unión de las partes, pero, por otra parte, supone también una compenetración y cooperación de todos los que pertenecen a la comunidad doméstica. Todos los domésticos colaboran en la edificación de la casa. También en la época postapostólica está abundantemente atestiguada la participación activa de los laicos en la edificación de la Iglesia. El sermón más antiguo que conservamos (la llamada segunda carta de San Clemente) tal vez proceda de un laico. San Justino cuenta la predicación misionera de los laicos *(Diálogo con Trifón*, cap. 3). Celso reprocha a los cristianos que hasta los artesanos desarrollan gran actividad para extender el Cristianismo (Orígenes, *Contra Celso*, lib. 3, cap. 55). El historiador de la Iglesia Eusebio cuenta que Orígenes, aunque todavía no era sacerdote, fué rogado por los obispos, para enseñar públicamente en el templo y explicar las Sagradas Escrituras *(Historia de la Iglesia*, lib. 6, cap. 19). En el siglo III la predicación de los laicos se hizo cada vez más rara y después desapareció del todo hasta que en el siglo XIII recibió nuevo impulso gracias al movimiento franciscano. Precisamente San Francisco mismo es un ejemplo de la gran significación que puede tener un laico

para la edificación de la Iglesia (H. Vogels, *Laienhilfe im Urchristentum*, en: «Hochland» 33 (1936), 289-299). Más tarde hablaremos detenidamente sobre este tema.

5. *Figuras expresivas de la unidad de la Iglesia*

La comunidad visible-invisible de la Iglesia se realiza como comunidad de fe, como comunidad de oración, como comunidad de dolor y como comunidad de obediencia. La fe y celebración cultual son también—como hemos visto—factores unificadores en la Iglesia. A la vez son expresión de la comunidad eclesiológica. De esta última función vamos a hablar a continuación.

a) En primer lugar, la unidad de la Iglesia se manifiesta en la vida común de la fe. La comunidad de la fe se hace visible en la confesión común de Cristo tal como se expresa en los Símbolos. Se manifiesta todavía con más fuerza y eficacia en la configuración de la vida desde las fuerzas fundamentales de la fe viva, es decir, de la caridad sellada por la fe. Hasta cuando un cristiano configura su vida, en cuanto individuo, desde esas energías, lo hace como miembro de la Iglesia. Como la comunidad actúa en el individuo y sólo así puede actuar, el «nosotros» de la Iglesia obra también en la profesión de fe y en la configuración de la vida del individuo. La fe de cada uno se apoya en la fuerza creyente y disposición para creer de todos. La comunidad de fe no impide la diversidad en la penetración y explicación de la fe, ni los modos diversos de configurar la vida creyentemente. Las diversas direcciones de pensamiento en los Padres y teólogos posteriores son un ejemplo claro de ello. La mayor diversidad dentro de la unidad está representada en el pensamiento creyente de Oriente y Occidente (por ejemplo, en la comprensión teológica y penetración de la figura y obra de Cristo, de la Trinidad divina, de los sacramentos, de la gracia). Esta diversidad es el fruto de la vida comunitaria dentro de la Iglesia. El hereje exagera la diversidad hasta la contradicción con la comunidad. Pretende que sólo está justificada su concepción. Y así se sitúa fuera de la comunidad menos por lo que afirma que por lo que niega.

b) El carácter y ser de cualquier comunidad se revela sobre todo en sus celebraciones. La celebración en que se manifiesta la

Iglesia es la liturgia. La liturgia es la oración comunitaria y el sacrificio comunitario de la Iglesia. En la liturgia reza el «nosotros» de la Iglesia, que habla al Padre por Cristo y en Cristo. La oración es hecha por todos para todos. La frecuente expresión «nosotros» con sus diversas variantes lo demuestra. Como antes vimos, la Iglesia es siempre llevada ante la faz del Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Cristo reza sin interrupción al Padre. En este movimiento de Cristo hacia el Padre la Iglesia es incorporada en el Espíritu Santo. En la oración se hace ella misma consciente de ese continuo movimiento y lo acepta en su voluntad y caridad. Y así su oración es, sobre todo, una alabanza al Padre hecha con Cristo (cfr. el próximo capítulo). Pero también cuando el individuo reza para sí, lo hace como miembro de la Iglesia. Y por eso también esta oración es incorporada al movimiento en que es asumida la Iglesia, y en él es llevada hasta el Padre. Por tanto, las oraciones del bautizado siempre, llegan hasta Dios.

Pero la liturgia es, sobre todo, comunidad de sacrificio. El sacrificio de la Cruz fué la coronación y plenitud de la obra salvadora. En él se resume y cumple todo lo anterior. A través de la muerte Cristo llegó a la gloria. En el sacrificio de la Cruz se cumple, por tanto, el sentido y finalidad de su venida. El sacrificio de la misa es la actualización, hecha por la Iglesia, del sacrificio de la Cruz. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo crucificado y resucitado, la comunidad de los unidos con Cristo, el sacrificio de la misa es la actualización de la obra de Cristo por antonomasia, el acontecimiento en que se realiza y cumple con la máxima pureza el ser y sentido de la Iglesia. En el ofrecimiento del sacrificio de Cristo la Iglesia total se manifiesta como comunidad de los insertados en la muerte y resurrección de Cristo *(Rom.* 6). Cada misa es, por tanto, una obra de la Iglesia total. Pero la Iglesia sólo obra por medio de sus miembros. Aunque cada misa es ofrecida por toda la Iglesia, el sacrificio es realizado por un individuo. En ello, sacerdotes y laicos tienen funciones diversas e impermutables. Sólo el sacerdote tiene poder para consagrar. Pero todos participan en el sacrificio del modo correspondiente a cada uno. Alrededor de estos individuos se congrega invisiblemente toda la Iglesia como comunidad de sacrificio. Es representada visiblemente por los creyentes que «están alrededor» del altar del sacrificio. Estos se convierten aquí y allí en concreta comunidad de sacrificio que representa a la Iglesia total. Como antes vimos, normalmente la comunidad parcial inferior den-

tro de la Iglesia es la parroquia. Si la Iglesia en cuanto totalidad es comunidad de sacrificio, congregada alrededor de Cristo oferente, la parroquia—Iglesia en pequeño—es también comunidad de sacrificio por su esencia más íntima. Los domingos se reúne alrededor de Cristo oferente, cuyo instrumento visible es el sacerdote. Pero la comunidad de los reunidos para el sacrificio no es una mera reunión de espectadores, sino comunidad de participantes que cooperan, hablando y obrando, en el sacrificio. Obran como hombres unidos con Cristo oferente y unidos entre sí en una comunidad sacrificial. Al pleno cumplimiento del sentido del sacrificio dominical pertenece, según esto, el ser configurado como celebración comunitaria, de la que nadie es excluído. En el sacrificio se prepara el banquete. Y de nuevo el pleno cumplimiento del sentido de la misa pide que todos los que se han reunido en torno a Cristo, para alabar en el sacrificio por Cristo y con Cristo al Padre, cuyos hijos son, se lleguen a la mesa para encontrar y comer el pan preparado y ofrecido por Cristo mismo. Excluirse sin razón de él es semejante a que un hijo se mantenga alejado del banquete familiar común ofrecido por el padre. En la liturgia la Iglesia se realiza, por tanto, como comunidad de sacrificio y como comunidad de banquete. En ella, a la vez, se fundamenta más segura la comunidad. Dice San Pablo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» *(I Cor.* 10, 16-17). San Ignacio ve en los partícipes del sacrificio «compañeros de viaje, portadores de Dios, portadores del templo, portadores de Cristo, portadores del santuario, adornados en todo con los preceptos de Cristo» *(Carta a los Efesios* 9, 2; 4; 13, 1; *A los Filipenses* 4; *A los de Magnesia* 7; cfr. Chr. Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft;* C. Noppel, *Die neue Pfarrei,* 1939, 69-78). Sólo quien está dentro del santuario del sacrificio está libre del egoísmo y orgullo (San Ignacio, *Carta a los de Tralles* 7, 2). Y. Pascher, *Eucharistia. Gesalt und Vollzug,* 1953, 2.ª ed. Fr. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft,* 1955.

El sacrificio significa la entrega al Padre nacida del amor. La entrega a Dios demuestra su seriedad en la entrega a los hermanos. Por eso el altar cristiano está a la vez rodeado de la mesa de ofrendas, en la que se depositan en el ofertorio las ofrendas caritativas, para que participen de la bendición del sacrificio (Th. Klauser, *Die*

Konstantinischen Altäre der Lateranbasilika, en: «Römische Quartalschrift» 43 (1936), 179-186). El punto de partida de toda caridad es el altar del sacrificio. En él recibe su verdadera figura, su fuerza e intimidad. En él es inmunizada del egoísmo y orgullo.

c) Si la Iglesia es esencialmente comunidad, todo lo que contradice a la comunidad contradice al ser más íntimo de la Iglesia. Así se entiende que en la Escritura se exija como postura de los cristianos la caridad, la disposición al sacrificio, el servicio, y sean marcadas a fuego como anticristianas las posturas del odio, del ánimo de pelea, del egoísmo. Así se entiende la tristeza y opresión en que la Iglesia cae por culpa del cisma y la herejía, y se comprende la alegría con que presencia el fin de las luchas y disensiones.

El obispo de Roma escribe a San Cipriano respecto a los que fueron débiles en la persecución de Decio, pero volvieron después al Cristianismo: «Pidieron perdón y quisieron presentar a Dios un corazón inocente de ahora en adelante, siguiendo las palabras del Evangelio: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios... Tuvo que ser dado a conocer al pueblo, pues debía ver de nuevo en la Iglesia a quienes con dolor habían visto errar fuera de ella por tanto tiempo. Fué una gran confluencia de hermanos. Fué la voz de acción de gracias de todos a Dios; la alegría del corazón se expresó en lágrimas; se abrazaron los unos a los otros, como que acabaran de ser sacados de la prisión. Sabemos, decían, que Cornelio, obispo de la santa Iglesia católica, nos fué dado por Dios el Todopoderoso y por Cristo nuestro Señor. Confesamos nuestro error. Fuimos engañados. Fuimos embaucados por la palabrería engañosa e infiel: pues aunque parecía que teníamos comunidad con herejes y cismáticos, nuestro corazón estuvo siempre sinceramente en la Iglesia. Sabemos que existe un solo Dios, un solo Cristo, a quien confesamos, y un solo Espíritu Santo, que sólo tiene que haber un obispo en una Iglesia católica» (*Carta* 49 entre las *Cartas de San Cipriano;* cfr. BKV II, 156). El papa Eugenio IV expresa así las sensaciones que animaron a la Iglesia cuando en 1439 se reunieron la Iglesia oriental y la occidental en Florencia: «Alegraos, cielos, y tú, tierra, salta de júbilo: ha sido aniquilada la pared divisoria que separaba a la Iglesia oriental y occidental. Han vuelto la paz y la concordia; pues la piedra angular, Cristo, que hace uno de dos, une con los lazos seguros de la caridad y de la paz ambas paredes y las mantiene unidas con el vínculo de la eterna unidad, y después de un largo y triste mal de muchos años, después de las tinieblas espesamente oscuras de una escisión de muchos años luce de nuevo para todos el alegre brillo de la unidad anhelada. Alégrese nuestra madre la Iglesia, a quien ahora es permitido ver volver a la unidad y a la paz a sus hijos hasta ahora en lucha; ella, que en otro tiempo, durante la separación lloró amargas lágrimas, ahora da gracias a Dios con ilimitada alegría por su bella armonía con Dios omnipotente. Todos los creyentes del universo, todos los que se lla-

man cristianos deben felicitar a su madre, la Iglesia católica, y alegrarse con ella.» La unión de entonces no se llegó a realizar en la práctica. La escisión fáctica (no formal) que dura hasta hoy en día sólo puede ser superada desde la meditación en el ser más íntimo de la Iglesia como comunidad de los cristianos, en la caridad nacida de tal meditación y en el arrepentimiento del desamor, celos y egoísmo que condujeron a la separación. Cfr. Wl. Soloviev, *Morarchia Sancti Petri*, 153; H. Grègoire, *Die geschichtliche Warheit über das griechische Schisma*, en: «Catholica» 7 (1938), 61-66.

d) Una forma especial de la comunidad sacrificial es la comunidad en el dolor. Esta forma de comunidad es especialmente apropiada al eón actual, en el que existe la muerte. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, tiene que realizarse en ella la pasión y gloria de la Cabeza. Mientras existan las formas provisionales de este mundo, el dolor será más sensible y urgente que la gloria. La Iglesia se encuentra todavía en el estadio en que estuvo Cristo antes de resucitar, en el que no había irrumpido todavía la gloria de Dios. El dolor es, por tanto, signo de la unión con Cristo. Es el sello de la comunidad con Cristo.

Los dolores son los estigmas de Cristo *(Gal.* 2, 19; 6, 17; *II Cor.* 4, 10 y s.; 12, 10; *Phil.* 1, 29). En el ofrecimiento del sacrificio de Cristo, en el sacrifico de la misa, realiza la Iglesia su comunidad con Cristo, que pasó por la muerte hacia la gloria. Se puede decir, por tanto, que en el dolor se realiza sensiblemente la comunidad sacrificial con Cristo realizada en el sacrificio de la misa. Cristo, al morir, superó las transitorias formas de existencia de esta peregrinación y ganó el modo de existencia de la gloria. Por la participación de los cristianos en la muerte de Cristo, tal como ocurre en el dolor y en la muerte, también en los cristianos crece la gloria, la vida. El dolor tiene, por tanto, la fuerza y virtud de elevar la gloria. Ahora bien, según el testimonio de la Escritura tiene esa fuerza no sólo para quien sufre, sino también para los demás. San Pablo escribe a los Corintios, que él se ha entregado continuamente a la muerte por amor de Jesús, para que en su cuerpo mortal se revele también la vida de Jesús y continúa: «por eso obra en nosotros la muerte, en vosotros, en cambio, la vida» *(II Cor.* 4, 11 y sig.). A los Colosenses les escribe: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia» *(Col.* 1, 24). En ambos textos se dice que los sufrimientos de San Pablo acarrean provecho a otros. Para entender estos textos puede servir una idea de los

padres griegos. Cristo en la Cruz asumió la maldición que Dios pronunció sobre la creación por culpa del pecado y la venció aceptándola. Cada uno se libra de la maldición sometiéndose a ella con Cristo, es decir, sometiéndose libremente a la ley del dolor y de la muerte, introduciéndose por medio de su padecer y morir en la muerte de Cristo. Entonces vencerá en Cristo la maldición. La Pasión de Cristo tiende, pues, al dolor del cristiano. Sólo llega a su plenitud cuando se realiza en el dolor del cristiano. En él se realiza como poder de glorificación. Del mismo modo que Cristo llega a su plenitud en la Iglesia, en tanto que la Encarnación se ordena a la Iglesia, la Pasión de Cristo logra su plenitud, cuando en el dolor de los cristianos se manifiesta como la fuerza que anula la maldición. La Pasión de Cristo no está, por tanto, completa todavía. Sólo se completará con la muerte del último cristiano. Así se entiende que San Pablo se alegre en el dolor. Pero su dolor es provechoso no sólo para él, sino para los demás, para toda la Iglesia. ¿En qué consiste el provecho? Se podría pensar en que Dios ha fijado una medida determinada de dolor para toda la Iglesia, que tiene que ser padecido. Cuando más padezca San Pablo, menos dolor caerá sobre los demás miembros de la Iglesia. Sin embargo, tal explicación no parece ni necesaria ni justificada. La idea de que Dios ha estatuído una medida determinada de dolor, que tiene que ser padecido, no se puede documentar de ningún modo. Además la experiencia no da la sensación de que el dolor haya disminuído desde San Pablo. De hecho, en los textos citados no se dice que el dolor de San Pablo ahorre a los demás el dolor o se lo disminuya. Expresamente sólo se habla de que el dolor del Apóstol obra en otros la vida, la gloria. Esto es exacto, aunque aquéllos, para quienes es provechoso el dolor del Apóstol, tengan que sufrir también ellos mismos. La utilidad o provecho tendría que verse entonces en el hecho de que Dios por el dolor del Apóstol hace que las fuerzas de gloria y los gérmenes de vida eterna sean más poderosos y eficaces en la Iglesia, e infunde más confianza y disposición en los corazones. Si todos tienen que permitir que se cumpla sobre ellos la ley de la muerte en Cristo y por Cristo, para alcanzar la gloria, el dolor no puede serle ahorrado a nadie. La comunidad en el dolor consiste, por tanto, en que por el dolor de uno Dios da más confianza y docilidad a otro para entrar en la muerte de Cristo, aumentando así las fuerzas de la vida de gloria.

e) Por lo que respecta a la comunidad de obediencia, se funda en el reconocimiento de los poderes jerárquicos, que Cristo instituyó. Tiene gran importancia, porque es capaz de reunir y juntar a la Iglesia en verdadera unidad social frente a las fuerzas centrífugas del orgullo y de la propia voluntad. Ya indicamos antes que no es ningún peligro para la verdadera libertad. Véase § 172, I, 5.

6. *La comunión de los santos*

A. *Unión recíproca de los vivos*

a) De estas reflexiones se desprende que entre los cristianos hay un intercambio de energías y bienes, que la caridad y la fe y la oración de uno se convierten en bendición para todos. Expresamos este hecho con el nombre de *communio sanctorum*. Esta expresión, que aparece por vez primera en Nicetas de Remesiana, se añade al símbolo apostólico de la fe en el siglo IV. La expresión significó al principio la comunidad en la posesión de bienes santos, no la comunidad de personas. El genitivo *sanctorum* es, por tanto, originalmente objetivo, no personal. Aparece claramente en una explicacion de Nicetas de Remesiana, que dice: «Cree, por tanto, que has conseguido en esta Iglesia una la co-posesión de los bienes santos.» Pero a lo largo del tiempo la expresión adquirió la significación personalista que actualmente nos es familiar.

b) El hecho de la *communio Sanctorum* es expuesto por Pío XII, de acuerdo con toda la tradición eclesiástica, en la encíclica *Mystici Corporis* de la manera siguiente: «Y aunque la oración común y pública, como procedente de la misma Madre Iglesia, aventaja a todas las otras por razón de la dignidad de la Esposa de Cristo, sin embargo, todas las plegarias, aún las dichas muy en privado, lejos de carecer de dignidad y virtud, contribuyen mucho a la utilidad del Cuerpo místico en general, ya que en él todo lo bueno y justo que obra cada uno de los miembros redunda, por la Comunión de los Santos, en el bien de todos» (trad. de edit. Sal Terrae).

c) La solidaridad de todos los miembros de la Iglesia es atestiguada en la Escritura, cuando San Pablo dice: «A fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se pre-

ocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y cada uno en parte» *(1 Cor.* 12, 25-27; cfr. *Rom.* 12, 4). El Apóstol amonesta muchas veces a rezar por los demás (por ejemplo, *Rom.* 1, 7 y sig.; 15, 30 y sig.; *Eph.* 6, 18 y sig.). Sobre el testimonio de la Escritura a propósito de la oración de intercesión véase M. Schmaus, *Mariología*, § 10.

En la Iglesia primitiva se manifestó la fe en la comunión de los santos en la oración de unos por otros, practicada desde el principio (por ejemplo, Clemente de Roma, *Carta a los Corintios*, 55, 6; 56, 1; Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* 1, 2; 2, 1; 10, 1; *A los de Magnesia* 14; *A los de Tralles* 12, 3, etc.; Justino, mártir, *Apología* I, 61, 65).

d) El intercambio espiritual entre los miembros de la Iglesia no ocurre automáticamente, de forma que la vida de la fe subiera en todos al aumentar en uno, o descendiera en todos al bajar en uno. Sólo ocurre de forma que Dios por la caridad de uno aumenta también la caridad y la vida en los demás. Sólo ocurre, por tanto, pasando por la libre voluntad de Dios. No es un movimiento directo de tipo espiritual de uno a otro, sino que es la voluntad salvífica de Dios que concede gracia a uno por la oración y caridad de otro. La opinión contraria sería naturalismo y biologismo sobrenaturales.

Pero que Dios conceda gracia a uno por los ruegos de otro, se entiende si pensamos que Cristo en cuanto Cabeza de la comunión obra en todos, de forma que todo lo que hace un miembro de la Iglesia parte de Cristo y refluye de nuevo a El y Cristo se vuelve por ello con nueva fuerza a su Cuerpo y a todos sus miembros.

e) Los cristianos tienen, por tanto, una gran responsabilidad entre sí. Los modos en que le harán justicia son la oración de intercesión, la caridad dispuesta al sacrificio, y la satisfacción por representación. Véase K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1949, 12 ed.

B. *La comunión con los santos del cielo*

La comunión en que los cristianos están recíprocamente unidos traspasa los límites de lo visible, a través de los tiempos de la Iglesia militante y abarca también a los unidos con Cristo que se encuentran ya en el estado de la definitiva comunidad con Cristo (ángeles y santos del cielo), así como a los que viven en el estadio intermedio entre el cielo y la tierra, en el que deben ser purificados de los pecados y de las consecuencias del pecado y ser así capacitados para la visión de Dios: las almas del purgatorio.

a) Respecto a las relaciones de la Iglesia peregrinante con los santos del cielo y con los ángeles, el Concilio de Trento declara dogma de fe, que es provechoso y saludable venerar a los santos e invocar su intercesión (Sesión 25; D. 984; cfr. NR 855; profesión de fe tridentina). El Concilio enseña, pues, dos cosas: la veneración y la invocación.

b) La escritura testifica sin duda la estrecha relación entre los santos del cielo y la Iglesia militante, pero no conoce la veneración ni la invocación de los santos. Sin embargo, al manifestar las relaciones entre el cielo y la tierra, ofrece el fundamento de la veneración de los santos.

aa) La Escritura describe la liturgia de la Iglesia como un allegarse «al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel» (*Hebr.* 12, 22-24; E. Peterson, *El libro de los ángeles*, Rialp, 1957). La veneración y culto a los santos es además sugerida por el testimonio escriturístico sobre la dignidad y honor de los hombres unidos a Cristo. Dios mismo se manifiesta en los santos. Es su santidad la que se realiza y aparece en los santos. En ellos hay un reflejo de la majestad de Dios (*Rom.* 2, 7. 10; 8, 29; 12, 10; *I Cor.* 12, 23; *II Cor.* 8, 19; 1, 17; *I Tim.* 5, 17). Según la Sagrada Escritura incluso los santos imperfectos del estado de peregrinación deben ser encontrados con veneración (*Rom.* 12, 10; *I Cor.* 12, 23; *I Tim.* 5, 17). De ello se puede concluir que con

razón se venera a los santos del cielo. El honor que se les rinde es, en definitiva, veneración a Dios, cuyo amor y misericordia aparece en los santos como poder creador. Negar el culto a los santos es un desprecio de la obra de Dios.

Encontramos las primeras huellas de culto a los santos en el siglo II. Primero se refiere a los mártires, Apóstoles y profetas (el día de la muerte es día natalicio para el cielo: *Martirio de San Policarpo* 18, 3). Desde el siglo IV se extiende a los no-mártires, a los confesores y a las vírgenes, así como a los ángeles. Desde el principio se distingue con claridad entre el culto a Cristo y el culto a los santos. En el *Martirio de San Policarpo* (escrito hacia 156) se dice: «Adoramos a Cristo porque es el Hijo de Dios. Amamos convenientemente a los mártires como discípulos e imitadores del Señor por su insuperable afecto a su Rey y Maestro» (17, 3). San Jerónimo justifica el culto y la intercesión de los santos contra las objeciones de Vigilancio *(Contra Vigilantium*, 6; *Carta* 109, 1). También San Agustín defiende el culto a los mártires contra el reproche de que es adorar a hombres.

El culto a los santos se distingue tanto de la veneración natural a *las personalidades históricas, como del culto a Dios: de la primera*, porque se dirige a un hombre en razón de sus trabajos a favor de la configuración del mundo, del segundo, porque es adoración. En el culto a los santos es ensalzado un hombre por amor a la gloria de Dios de la que él participa, que supera todo honor humano y sólo es aprehensible por la fe. Ensalzamos a los santos porque reinan con Cristo (cfr. vol. VII, doctrina del cielo). Los santos son, por tanto, venerados por Dios. Se trascienden a sí mismo y apuntan a Dios. Damos culto a Dios por El mismo. No podemos ir más allá de El. En El se queda inmóvil nuestra veneración. A El podemos y tenemos que ofrecernos sin reservas. El es el Dominador, el Santo, el Amor, el Infinito, el Incomprensible. Sólo El, el omnipotente Santo y Santo Omnipotente, puede santificarnos y sanarnos, redimirnos y salvarnos. «Pero es tan radical y creadora la gloria de Dios que brilla inextinguible no sólo en la faz del Primogénito, sino a todos los que en El se han hecho hijos de Dios, es decir, en la faz de los santos. Por eso los amamos como a mil gotas de rocío en que se espejea el sol. Les rendimos culto, porque en ellos nos sale Dios al paso» (K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1949, 12 ed., 148). En el culto a los santos es aludido Dios mismo. Nada tiene que ver, pues, con el politeísmo. Los santos no han ocupado

el puesto que dejaron los dioses antiguos. En el culto a los santos veneramos a Dios, que se muestra poderoso en los santos, que ha vencido en ellos el pecado y la insuficiencia hasta la raíz del ser y representa en ellos su omnipotente santidad y su santa omnipotencia. Sobre el puesto especial de María en el culto a los santos, véase *Mariología*, § 10. Terminológicamente se han consagrado los nombres de *latría*, para el culto a Dios; *dulía*, para el culto a los santos, e *hiperdulía* para el culto a la Virgen.

bb) La invocación a los santos empieza en el siglo III. Es atestiguada por vez primera por Hipólito de Roma *(In Danielem* II, 30). Orígenes explica que con quienes rezan bien, reza no sólo el Sumo Sacerdote Jesucristo, sino también los ángeles y las almas de los piadosos que han vuelto a su patria. Fundamenta la intercesión de los santos en la unión que sigue durando después de la muerte y que alcanza su punto culminante en ella. Es también instructivo que en las antiguas inscripciones sepulcrales cristianas se invoque la intercesión de los muertos, y en concreto de los mártires. San Agustín trató detenidamente la doctrina *(Dictionaire de théol. catholique* III, 454-480). El Concilio de Trento detuvo algunos abusos que se habían deslizado en el legítimo culto a los santos. Se contentó con la declaración ya aludida de que el culto a los santos es provechoso y saludable. Con especial fuerza se desarrolló la invocación a María. Véase *Mariología*, § 10.

c) Los santos están vueltos hacia sus hermanos y hermanas de la tierra de dos modos. Como están inflamados del amor a Dios son entrega y disposición de servicio, ofrecimiento a Dios y a sus hermanos y hermanas todavía peregrinos. Participan de nuestro destino y sirven a nuestra salvación con su intercesión y con su amor que regala. Primero con su intercesión. Su oración intercesora por nosotros es una actitud caritativa con la que siguen, acompañan y recomiendan a Dios el camino de nuestra salvación que ven inmediatamente en Dios. Es el anhelo, nacido del amor, de que el nombre de Dios sea santificado, de que su voluntad se cumpla en la tierra como en el cielo y los hombres sean llevados así hacia la santidad (K. Adam, *o. c.* 150 y sig.). Significa que los santos, en el amor que ofrecen ininterrumpidamente a Dios, Amor personificado, nos abarcan también a nosotros que somos abarcados por el amor de Dios.

Su intercesión no intenta cambiar los consejos divinos. Dios no puede estar indeciso. Siempre se dirige a nosotros con amor y fidelidad invariables. Pero ha dispuesto que nosotros alcancemos la salvación en la caridad mutua, en la cooperación e intercesión. La oración no es un instrumento humano frente a Dios, sino un instrumento salvador de Dios. En su eterna economía ha instituído la oración. Concede muchas cosas por la oración y sólo por ella. El hombre debe abrirse a Dios en la oración, reconociendo ante El su propia necesidad de salvación y confesando la riqueza y magnificencia de Dios.

La oración que la Iglesia y sus miembros pronuncian por Cristo ante el Padre celestial es acogida por quienes están con Cristo ante la faz del Padre, la llenan de la fuerza e intimidad de su amor y la llevan al Padre como súplica purificada y santificada. Cristo sigue siendo el único mediador. Es El por quien hablamos al Padre. Pero cuando El acoge nuestra oración en su corazón, en su amor, y la lleva ante el Padre, lo hace como Cabeza de todos los que están en la más íntima comunidad con El, de todos los santos inundados de su vida. El movimiento de este amor se comunica, por tanto, a todos. Con El hablan la palabra de amor con que ruega al Padre por nosotros. Todos los santos participan, pues, en el ruego de Cristo. Y así la oración que cada cristiano dirige al Padre por Cristo se convierte en ruego de toda la comunidad cristiana. La Iglesia se hace cargo de este hecho en su conciencia creyente, cuando, siempre que recuerda a su Cabeza, nombre también a los miembros (Prefacio y Canon de la misa). Invoca su intercesión, es decir, se dirige a los hermanos y hermanas que, plenificados, reinan con Cristo, para que acojan en su amor este nuestro destino y digan nuestros nombres en la oración que en Cristo ofrecen continuamente al Padre.

De modo especial pone su mano orante y confiada en las manos de María (véase *Mariología,* §§ 8 y 10). Mientras que el amor de María abarca a todos los cristianos, la participación de los demás santos en el destino de la Iglesia está determinada por las tareas que Dios les asigna en el todo del Cuerpo de Cristo. Y así se puede suponer que algunos santos determinados abarcan con amor especial a determinados miembros o grupos de la Iglesia peregrinante. Cfr. también la doctrina de los ángeles de la guarda.

El hecho de que los santos pueden orar eficazmente por nosotros se basa, por tanto, en su comunidad con Cristo. Su fuerza creadora

es despertada y soportada por la fuerza creadora de Cristo (cfr. el final de las oraciones).

Si la Iglesia invoca a los santos y no se dirige exclusivamente a Jesucristo, lo hace consciente de la pecaminosidad de sus miembros. Sólo los santos del cielo pueden pronunciar la oración como pura glorificación de Dios con limpio amor no enturbiado por ningún egoísmo. En la oración a los santos no es excluído ni olvidado Cristo. Tal oración tiene el sentido de que rezamos en comunidad con ellos a Cristo, de que ellos se unen a nuestra oración, para que sea soportada y llevada por su amor perfecto. Su perfecta comunidad con Cristo da a su oración una fuerza especial, que nosotros no tenemos. Por eso podemos poner más confianza en la oración que ellos llevan a Cristo, que en la nuestra propia, hecha sólo por nosotros. Los santos no sustituyen a Cristo, sino que dejan brillar con pleno esplendor su mediación.

La segunda forma, en que los santos participan en nuestra salvación, es el amor sacrificado, que está dispuesto a regalar la propia riqueza a los miembros afligidos de la Iglesia. Mientras que los cristianos que peregrinan todavía por la tierra son a menudo indiferentes y desconfiados y hasta se orillan unos a otros con envidia y odio, los santos se regalan con toda la pureza e intimidad de su amor, de forma que lo que les pertenece a ellos es de todos.

En definitiva, no se puede distinguir entre oración y amor como dos funciones de la obra auxiliadora; en su realización son idénticos, pues el amor en que los santos se dirigen a nosotros no es más que el movimiento de adoración en el que, alabando y glorificando, se entregan a Dios incondicionalmente para su propia plenitud y felicidad y en él, a la vez, anhelan el reino de Dios en todas las demás criaturas, es decir, su salvación.

d) El culto e invocación de los santos supone que se reconoce una auténtica solidaridad entre los bautizados y una auténtica actividad espiritual, una cooperación con Cristo. Donde vale la expresión de la *sola gratia* y *solus Christus*, no puede ser aceptado el culto a los santos. Por eso los Reformadores tuvieron que rechazarlo. La declaración del Concilio de Trento se basa en la Sagrada Escritura, al llamar erróneas las afirmaciones de los Reformadores.

e) El Concilio de Trento declaró también dogma de fe, que está permitido y es útil venerar las imágenes y las reliquias. Pero de

esto hablaremos en el *Tratado de los Novísimos*. La comunión de la Iglesia militante con las almas del purgatorio será explicada también en el volumen de la escatología.

APARTADO 3.°

CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

I. Significación y uso de la palabra «católico»

a) La palabra «católico», compuesta de las griegas *kato* y *holon* significa general, universal, total (lat. *secundum totum:* San Agustín). En el griego clásico los filósofos llamaban *katholikon* a una proposición universal. También los universales se llamaron *katholika*. Los dioses astrales sirios fueron llamados *katholikoi* (véase H. de Lubac, *Katholizismus*, 44).

Ignacio de Antioquía fué el primero que usó la palabra *katholikos* para la Iglesia de Cristo *(Carta a los Esmirnotas* 8, 2). Dice: «Donde está Jesucristo, está la Iglesia católica.» La palabra significa, evidentemente, en este texto lo mismo que universal. En el mismo sentido es usada tres veces en el *Martirio de San Policarpo* (Introducción; 8, 1; 19, 2). En este escrito aparece una vez en el sentido de la Iglesia que cree rectamente (16, 2). Desde fines del siglo II la palabra aparece con las dos significaciones. Desde el siglo III es usada también como nombre propio a modo de sustantivo. Este uso parece haber sido normal hasta el siglo VII. Incluso en Bernardo de Claraval es llamada a veces la Iglesia de Cristo la Católica sin más *(Explicación del Cantar de los Cantares* 64, 8; PL 183, 1068).

b) La palabra implica varias significaciones. Se puede distinguir una catolicidad externa y otra interna. La catolicidad externa se refiere tanto al espacio como al tiempo. Respecto al espacio quiere decir que la Iglesia de Cristo está destinada a todo el mundo, a todos los pueblos y a todos los hombres de todos los tiempos. Por tanto, la catolicidad externa se puede llamar también personal (que afecta a las personas que pertenecen a la Iglesia). La interna

se refiere a la plenitud de la verdad y de los bienes de salvación. Se la puede llamar también salvífico-ontológica.

A. Catolicidad externa

1. Por lo que se refiere a la catolicidad espacial, se opondría a ella una comunidad religiosa que sólo importara a un ámbito racista, cultural o político determinado, es decir, que estuviera vinculada a fronteras nacionales o de otro tipo. La Iglesia de Cristo no está vinculada ni a una nación ni a un sistema político, ni a una determinada cultura. Está sobre todo, aunque vive en todo. No está particularísticamente reducida, sino que trasciende todos los límites geográficos, culturales y políticos.

Cuando se afirma la catolicidad espacial de la Iglesia, no hay que pensar excesivamente en su extensión fáctica por el mundo o en un gran número, como si, por ejemplo, la Iglesia de Cristo tuviera más miembros que cualquier otra formación religiosa. Si se viera en los grandes números una propiedad esencial característica y distintiva de la Iglesia, se seguiría de ello, que la Iglesia de Cristo sólo se distingue en grados de las demás comunidades religiosas, por tener más miembros que ellas, siendo así que por su origen de arriba se distingue cualitativamente de todas las demás formaciones religiosas procedentes de abajo. La Iglesia de Cristo no sólo es más que cualquiera otra formación religiosa, sino que es distinta, lo mismo que Cristo, su fundador, es distinto de todos los demás fundadores de religiones.

Contra la interpretación meramente cuantitativa de la catolicidad espacial de la Iglesia habla además el hecho de que en los grandes números de por sí no se puede ver ningún signo de lo divino. Es fácil de comprender, si reflexionamos en que, por ejemplo, también el bolchevismo ha conquistado casi medio mundo y posee numerosos partidarios. Billot expresa este hecho de la manera siguiente *(De ecclesia Christi*, n. 22): «*¿Numquid enim numerus, materialiter sumptus, divinum quid prae se fert?*» La catolicidad espacial de la Iglesia tiene que significar, por tanto, si ha de ser realmente una propiedad esencial, algo más que el mero gran número de sus partidarios entre todos los pueblos.

Significa, en primer lugar, que la Iglesia de Cristo es capaz de llegar a todos los pueblos y hombres y ofrecerles lo que necesitan

para la satisfacción de su ser. Quien entra en la Iglesia de Cristo no necesita renunciar a sus características naturales, para ser cristiano. No necesita dejar de ser este hombre determinado, concreto, individual o este ciudadano de tal pueblo. Es justamente a la inversa. Por la fe en Cristo, que condiciona la incorporación a la Iglesia, el hombre es puesto en situación de llegar a ser totalmente aquello para lo que tiene disposiciones, e incluso de superarse a sí mismo sin destruirse hasta la vida de Dios que trasciende todo lo terreno. La Iglesia le da fuerzas para su autorrealización, fuerzas que no existen en el ámbito puramente natural. Le libera de las fuerzas que impiden o ponen en peligro su verdadera autorrealización, del egoísmo y del orgullo, de la voluptuosidad y codicia. La Iglesia por su ser interior tiene la capacidad de ofrecer esas ayudas para el autodesarrollo a todos los hombres, sea cual sea la raza, sistema político o grado cultural a que pertenezcan. Nadie enajenaría su ser al ser cristiano. Al contrario, su ser se libra por ello de toda excrecencia y es purificado hasta su verdadera figura. No se puede decir lo mismo de otras formaciones religiosas. Están ordenadas a un determinado pueblo o a un grado determinado de cultura y exigen al hombre que no pertenece a ese pueblo o cultura la renuncia a lo que es o posee, si quiere entrar en la religión en cuestión.

No se puede liquidar esta explicación de la catolicidad espacial de la Iglesia, objetando, que en ella se atribuye a la Iglesia la idea, pero no la realidad de la catolicidad. Pues en esta interpretación de la catolicidad no se trata de una verdad ideal, sino de una verdad fáctica; no se trata de un postulado, sino de un dato. La capacidad de la Iglesia de llevar a todos los hombres y pueblos a la plenitud de su ser es una propiedad esencial inmanente a ella, no sólo un sueño abrigado por ella. Por la ordenación de la Iglesia a todos los hombres y pueblos y por su capacidad de adaptación a las características individuales y colectivas, era ya católica cuando estaba limitada al estrecho espacio del Cenáculo de Jerusalén y contaba con unos ciento veinte miembros. Por la misma razón era católica cuando San Jerónimo tuvo que suspirar que todo el mundo se había hecho arriano. Y seguirá siendo católica cuando se cumplan las profecías del *Apocalipsis* de San Juan y el pueblo de Dios se reduzca a un pequeño grupo de fieles y constantes.

Pero aunque en el gran número en cuanto tal *(materialiter)* no se manifiesta la catolicidad espacial, no es indiferente. Pues la Iglesia ordenada por fuerza interior a la plenitud de todos los hom-

bres y pueblos sería infiel a su ser, si no se esforzara por realizar aquello para lo que está capacitada. Su catolicidad interior, escondida, espiritual la empuja hacia todos los hombres y pueblos. Cuantos más hombres consigue de hecho y llena de los bienes salvadores que Cristo le ha regalado, con tanta mayor intensidad realiza la misión para la que ha sido llamada. En este sentido tiene su importancia el hecho de que esté extendida por todo el mundo y posea muchos adeptos, incluso más que las demás comunidades religiosas. En ello se manifiesta su ser, en cuanto que se revela la fuerza expansiva propia de la Iglesia, que supera todos los límites mundanos y fué creada por Cristo mismo, en la que el hombre es alcanzado y captado sin ser violentado, porque da precisamente aquello a lo que todos están abiertos, lo que todos anhelan consciente o inconscientemente: la vida de Dios.

2. El segundo elemento de la catolicidad externa de la Iglesia es su expansión a través de los tiempos. Tiene la capacidad de subsistir y sobrevivir a todos los tiempos frente a la ley de la caducidad que lo domina todo, de regalar a todas las épocas la gloria de Dios para formarlas y configurarlas desde dentro como una levadura. Mientras que de todo lo demás hay que decir: «tiene su época» y con ello se significa que llega y pasa y no puede tener legítima existencia más allá de la época a ello asignada, de la Iglesia hay que decir: siempre es su tiempo. No pertenece a las instituciones anticuadas o superadas. Jamás es disuelta por una institución salvadora mejor. Jamás sustituirá, por ejemplo, una Iglesia del Espíritu Santo a la Iglesia de Cristo. Tal tesis histórico-teológica, defendida sobre todo por Joaquín de Fiore, contradice a la Sagrada Escritura y por ello fué apartada con energía de la conciencia creyente de la Iglesia (véase § 170, IV, 6).

La Iglesia tampoco será superada por ningún progreso intramundano (indefectibilidad de la Iglesia). No hay ningún auténtico «progreso» fuera de ella. La idea muchas veces defendida en la Edad Moderna, de que la Iglesia se haría superflua al progresar la cultura humana (por ejemplo, Voltaire), difundida con especial energía por el bolchevismo filosófico y sus derivados, no sólo es una ilusión sin ninguna base empírica, sino que además desconoce el verdadero carácter de la Iglesia, ya que ésta no tiene como fin el progreso terreno ni puede, por tanto, ser sutituída por el progreso terreno (cfr.

M. Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum* (1952); véase además la sección III).

Por otra parte la Iglesia acoge en sí todo auténtico progreso aunque ocurra en el terreno científico o cultural. No tiene por qué tener miedo de ningún auténtico logro de la investigación científica ni de ninguna novedad de la verdadera cultura. A su ser pertenece el afirmar todas las verdades auténticas y todas las innovaciones dignas del hombre. Todo lo que aparece a lo largo de la historia le ayuda incluso a entenderse mejor a sí misma y a desarrollar su ser con más riqueza. Todos los resultados de la ciencia y todas las figuras de la vida cultural le sirven para realizar con más amplitud y profundidad su propia vida. La historia demuestra que para la Iglesia valen aquellas palabras de Cristo: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (*Mt.* 6, 33).

La abertura de la Iglesia a la respectiva situación espiritual y cultural de la época demuestra y tiene, por consecuencia, que su duración a través de todos los tiempos no conduce a la rigidez, quietud y falta de vida.

Como hemos visto ya en el capítulo de la visibilidad de la Iglesia, el rostro de la Iglesia cambia continuamente con la evolución de la cultura. Sin embargo, hay una continuidad indestructible entre la Iglesia primitiva y la Iglesia de todos los siglos. El cambio a que la Iglesia está sometida se refiere al desarrollo de su vida inmanente. Jamás acoge nada extraño ni pierde nada esencialmente propio. Lo que se apropia del mundo, de sus formas políticas, de sus sistemas filosóficos, de su ordenamiento jurídico, de sus obras de arte, de su torrente de sentimientos, lo usa como ayuda para desarrollar lo que le es propio. Todas estas formaciones dibujan sus rasgos en el rostro de la Iglesia; pero siempre conserva su faz. A consecuencia de esa expansión a través de los tiempos la Iglesia está siempre llegando y siempre está allí, siempre está haciéndose y existe a la vez. Está siempre presente y siempre en devenir, en cuanto que su ser ha sido ciertamente estatuído por Cristo, pero se desarrolla según las leyes que Cristo le ha infundido hasta su vuelta y conserva lo apropiado de la filosofía y de la cultura.

B. Catolicidad interna

Por lo que se refiere a la catolicidad interna de la Iglesia, significa la plenitud de la verdad revelada predicada por Cristo y de los

bienes de salvación por El regalados, así como el desarrollo y total realización de la salvación en la vida regalada por Cristo. La oposición a esta universalidad interna es la herejía, en la cual se acepta no el todo, sino una parte del todo, así como el cisma, en el que un individuo o grupos determinados se apartan de la totalidad, para hacer su vida propia fuera de esa totalidad. En la Antigüedad esta catolicidad interna fué elaborada por San Cirilo de Jerusalén, que en sus *Catequesis* (18, 23) vió la catolicidad no sólo en la extensión espacial, sino en la universalidad de la doctrina, del perdón de los pecados y de las virtudes. Por esta catolicidad interna, católica es, según él «el verdadero nombre de esta santa Iglesia, madre de todos nosotros, que es la Esposa de nuestro Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios» (18, 26).

La catolicidad interna de la Iglesia implica que la Iglesia penetra cada vez más profundamente en la obra de Cristo, que aprehende y realiza, por tanto, cada vez con más profundidad, amplitud y vida la plenitud de verdad y gracia atestiguada por la Escritura. Para este proceso de desarrollo ofrecen fuertes impulsos las exigencias de los tiempos respectivos, por ejemplo, los descubrimientos y conocimientos de las ciencias naturales (véase, por ejemplo, J. Kälin, M. Schmaus, J. Buytendijk, *Naturwissenschaft und Glaube*, 1, Eröffnungsreden, 1957). Las obras culturales de la época prestan también múltiples ayudas (cfr. por ejemplo, el principio *philosophia ancilla theologiae)*. La Iglesia jamás se aleja por ello de su punto de partida, del fundamento apostólico (cfr. el capítulo sobre la apostolicidad). Cada vez se hace más consciente de su propia riqueza. Cada vez penetra más vivamente en su propio ser. De modo semejante un hombre puede ser llevado a un conocimiento más hondo de sí mismo por los impulsos de fuera sean de tipo impediente sean de tipo estimulante. Jamás se destruye la continuidad en la Iglesia. Tampoco el desarrollo de la Revelación que se cristaliza en los dogmas significa ninguna ruptura con el pasado. Pues en las definiciones doctrinales de la Iglesia se formula el resultado del proceso aludido por Cristo cuando dice que el Espíritu Santo introducirá a los suyos en toda la verdad *(Jo.* 16, 13). En los dogmas no se crea nada nuevo que todos tengan que creer en lo futuro, para que en la confusión de opiniones se conserve la unidad, sino que define lo que ya todos creían (implícita o explícitamente), porque estaban unidos en la fe, y por eso en el futuro tienen que creer todos. La Iglesia no se desprende, por tanto, de su pasado en sus definiciones doctrinales,

sino que se vincula a él haciéndose consciente de su pasado más clara y evidentemente que hasta entonces.

Cuando el Espíritu Santo le entrega la Sagrada Escritura inspirada por El, la liga a la palabra escrita. Todo el futuro de la Iglesia está caracterizado por ese hecho. En toda decisión doctrinal reconoce ese vínculo. Tal vinculación a la Escritura, reforzada en cada nueva decisión doctrinal de la Iglesia tiene una importante función. La Escritura dice algunas cosas no explícita, sino sólo implícitamente. La recta comprensión de lo implícito puede quedar pendiente mientras el Espíritu Santo mismo no revele a la Iglesia la comprensión definitiva. En la definición de un dogma penetra en la realidad concreta la interpretación definitiva y obligatoria del Espíritu Santo, de forma que para el futuro ya no existe la posibilidad de interpretaciones diversas. La Iglesia se vincula así para todo su futuro a una interpretación ofrecida por el Espíritu Santo y fijada en su formulación dogmática. Así se manifiesta que las formulaciones y fórmulas dogmáticas no anulan la relación con la Escritura, sino que la acentúan y aclaran. En cada decisión doctrinal el futuro de la Iglesia se encadena con su pasado. Todo acontecimiento de este tipo significa, por tanto, no una relajación, sino una consolidación de la continuidad.

El llegar a esas dogmatizaciones tiene razones diversas. Hasta ahora empujó a las decisiones dogmáticas con la mayor urgencia y frecuencia alguna amenaza a una verdad revelada por parte de los movimientos teológicos, filosóficos o culturales de una época. Para proteger la verdad amenazada la Iglesia, bajo la actividad normativa del Espíritu Santo, busca una fórmula nueva que asegure lo amenazado y sea inteligible para todos. Muchas veces ofrece el ropaje para ello precisamente la filosofía o la cultura de que parte la amenaza. La Iglesia, superándolas, se sirve de sus manifestaciones. Este sentido de la formulación eclesiástica hace también comprensible que la Iglesia a veces no se quede estancada en una formulación hecha una vez, sino que busque expresiones nuevas, más claras y comprensibles. El papa Pío XII dice en la encíclica *Humani generis:* «Cualquiera ve que la expresión lingüística de los conceptos, tal como son usados en las escuelas y en el magisterio oficial, puede ser perfeccionada y cuidadosamente mejorada; y además es un hecho conocido, que la Iglesia no siempre se ha servido de las mismas expresiones.» En ello sólo hay que cuidarse de no despreciar o rechazar la expresión lingüística usada por los Concilios, porque esto,

como dice el papa, implica el peligro de relativismo dogmático. Las dogmatizaciones mariológicas demuestran que no sólo la amenaza de una verdad particular puede ser ocasión de un dogma, sino que también la amenaza de toda la fe es conjurada asegurando una determinada verdad de la Revelación; entonces el todo es defendido desde un punto determinado. Así el dogma de la asunción corporal de María defiende el sentido del cuerpo, actualmente en peligro. Ciertos estímulos para la dogmatización pueden partir también de la piedad.

La catolicidad interna de la Iglesia conduce a que el conocimiento de la Revelación sea cada vez más rico y la vida desde ella cada vez más variada. En ello se expresa la historicidad de la Iglesia. Estaría en contradicción con tal historicidad el querer absolutizar una época determinada de la Iglesia sea la época primera, sea otra posterior. Por eso Lutero tropezó con la catolicidad interna de la Iglesia al establecer el principio de la *sola Scriptura* y entenderlo en el sentido de que la palabra de la Escritura es de suyo suficiente y, por tanto, su desarrollo a lo largo de la historia debe ser condenado. Con ello hizo el vano intento de anular un milenio de desarrollo histórico en la Iglesia. No sólo es imposible, sino erróneo, querer volver a las formas iniciales de la Iglesia primitiva. Tal tesis tal vez esté alimentada del *a priori* extrabíblico, inevangélico y sentimental de que el comienzo, lo original, es también lo más puro, lo no-desfigurado, lo verdadero, mientras que todo lo posterior es decadencia. Una idea semejante encontramos también en los teólogos católicos de la Ilustración, que, a imitación de Lessing, limitaron la tradición eclesiástica a los primeros siglos. Según esto, la Tradición no sería el testimonio y desarrollo continuamente prolongados del Evangelio de Cristo. Tal testimonio encontró su fin, según esta tesis, en la época de los Padres, de forma que sólo las verdades expresamente atestiguadas por los Padres, pueden ser garantizadas por la tradición oral como fuente fidedigna de fe (J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses*, en: «Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition», edit. por M. Schmaus (1956), 125-206). Tal concepción empequeñece ilícitamente la catolicidad interna de la Iglesia, pues el desarrollo de la Revelación por la Iglesia ocurre continuamente hasta el fin de los tiempos, porque el Espíritu Santo no terminará antes la función

de interpretar la Revelación que Cristo le asignó. Es cierto que la Escritura y la Tradición contiene desde el principio implícitamente todas las verdades reveladas; pero sólo el desarrollo de lo implícitamente dado, que durará hasta la vuelta de Cristo, da retrospectivamente una idea y conocimiento claros de lo dado implícitamente al principio y desde siempre.

II. Testimonio de la Escritura

a) La Sagrada Escritura parece hacer afirmaciones opuestas. Por una parte proclama la universalidad de la salvación, pero por otra parte parece reducirla al pueblo elegido de Dios. Pero si lo consideramos más atentamente, desaparece la apariencia de contradicción. El pueblo de Dios del Antiguo Testamento está destinado a llevar la salvación a todos los pueblos. De él parte la salvación *(Jo.* 4, 22). Pero desde él debe llegar a todas partes. El pueblo de Dios debe ser instrumento de ello. Debe mantener alto el honor de Dios en el mundo y predicar a los demás pueblos (véase § 167 b, V).

Cuando Abraham fué llamado por Dios, le fué prometido que sería padre de un gran pueblo y que de él saldría el Salvador *(Gen.* 12). Pero a la vez le fué dicho: «En tu nombre serán bendecidos todos los pueblos» *(Gen.* 12, 18; cfr. 12, 3; 18, 18; 22, 16-18; 26, 4; 28, 14). Cuanto más se acerca la Historia Sagrada viejotestamentaria al momento en que aparece el Salvador, con tanta mayor claridad se anuncia la universalidad de la salvación. Aparece con la máxima fuerza en los profetas. Y entre ellos es, a su vez, Isaías quien proclama un universalismo salvador que traspasa todas las fronteras nacionales. En el llamado Deutero-Isaías, sobre todo, se amontonan los textos que atestiguan el efecto universal de la empresa salvadora divina. El Siervo de Dios está destinado para luz de los gentiles y a mediador de la salvación hasta los confines de la tierra *(Is.* 4, 6). «Todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios» *(Is.* 52, 10; véase además, por ejemplo, *Is.* 2, 2; 11, 40; 45, 22; 54, 2; 55, 4 y sig.; 56, 3-6; 60, 3; 66, 19-21; cfr. también *Ez.* 17, 22-24; *Dan.* 2, 35; *Mal.* 1, 11). También los *Salmos* pregonan la salvación universal (véase, por ejemplo, *Ps.* 2, 8; 21, 28; 71, 8-11; 85, 9, etc.). V, vol. III, § 143.

b) Cristo mismo se dirige casi exclusivamente a sus compatriotas. Frente a los paganos fué retraído, aunque no los excluyó

en principio. Es lo que demuestra su comportamiento con la samaritana *(Jo.* 4, 7-42), con la mujer cananea *(Mt.* 15, 21-28) y con el centurión pagano. Aparece especialmente clara su superación del particularismo nacional en los varios discursos de reproche al pueblo judío *(Mt.* 21, 32; 22, 1-13; *Lc.* 24, 14, etc.).

A sus discípulos, en la llamada pequeña misión, les dió primero el encargo de ir sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel *(Mt.* 10, 5-15). Sin embargo, su comportamiento y sus palabras demuestran, que sólo concedió al pueblo judío un privilegio temporalmente limitado. De él debía salir la Salvación *(Jo.* 4, 22), pero la salvación debía llegar a todos. Juan Bautista explica a los judíos para sorpresa suya, que el mero descender de Abraham no significa nada para entrar en el reino de Dios *(Mt.* 3, 9). Dios puede hacer de las piedras hijos de Abraham. Lo decisivo no es la relación de sangre con Abraham por sí solo, sino la unión espiritual, por el camino de la fe, con Abraham, padre de la fe (véase la doctrina de los Santos Padres sobre Abraham: K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter. Die altchristliche Auslegung von Römer 1-11* (1956), 132-149). Todo el mundo es el campo en que es sembrada la semilla del reino de Dios *(Mt.* 13, 36). «Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» *(Mt.* 8, 11). Cuanto más avanza la vida de Jesús tanto más se destaca que los gentiles no sólo son llamados al reino de Dios, sino que serán los futuros portadores del reino. Aunque al principio también los hijos de Israel debían serlo, cada vez se ve más claro que les es quitado el reino, porque rechazan a Jesús, su mensajero y heraldo, enviado por el Padre. Sólo entregándose a El podrían participar del reino, porque en El ha llegado ya el reino *(Mt.* 10, 40 y sigs.; 11, 19 y sig.; 12, 28; 13, 16 y sig.; *Mc.* 3, 27; *Lc.* 10, 18; 11, 29 y sig.; 12, 54 y sigs.; 17, 20 y sig.). Pero lo rechazan cada vez con más violencia hasta que es crucificado a instigación del grupo gobernante judío. Por eso ocuparon los gentiles el lugar de los judíos como herederos del reino de Dios (cfr. *Lc.* 13, 28-30; *Mc.* 12, 1-9). Y así dijo Cristo ante el tribunal que lo condenó: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria» *(Mt.* 25, 31). Como aquellos que fueron primero invitados al banquete de bodas, aprisionados en diversas ocupaciones terrenas, se negaron a ir, son llamados todos los que están por las calles y caminos *(Mt.* 22, 8 y sig.). Este desarrollo tiene su coronación en la gran misión (véase § 167 c, cap. 3,

art. 8). El Evangelio debe ser predicado hasta los confines de la tierra y hasta el fin de los tiempos. «La Iglesia tiene que ser camino y patria para toda la humanidad» (Albert Lang).

c) Para la catolicidad de la Iglesia es importante el hecho de que la Israel viejotestamentaria no fué disuelta sin más o sustituída por un nuevo pueblo de Dios, sino que siguió siendo el fundamento y en cierto sentido el anteproyecto del nuevo pueblo de Dios. Los gentiles, según San Pablo, son como injertados en el anterior pueblo de Dios algo así como una rama de olivo salvaje en un olivo auténtico *(Rom.* 9, 11). Y así la Iglesia es una «Iglesia de judíos y gentiles». Además el Evangelio de Cristo tiene que ser primero predicado a los judíos, porque fueron llamados primero *(Act.* 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 2. 11. 17; 18, 4). En Antioquía de Pisidia dijo San Pablo a los judíos: «A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volvemos a los gentiles» *(Act.* 13, 46). En este texto se dice que a pesar de la preferencia de Israel también los gentiles han sido llamados en principio, que, en último término, no hay ninguna diferencia entre judíos y gentiles *(Rom.* 3, 22. 30). «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego» *(Rom.* 1, 16). Véase la doctrina de los Padres sobre esto en K. H. Schelkle, *Paulus Lehre der Väter. Die altchristliche Auslegung von Röm. 1-11* (1956), 77-107. El hecho de que la Iglesia abarque los dos grupos humanos existentes en aquella época expresa como en un símbolo que está destinada a todos los grupos humanos sean políticos, sociales o raciales. La Iglesia es una Iglesia de judíos y gentiles, aunque muy pronto se hiciera pequeño en ella el número de judíos y fuera ampliamente superado por el de gentiles. A pesar de la superioridad numérica de los gentiles el pueblo de Dios del Antiguo Testamento conserva su importancia incluso para el futuro de la Iglesia. Pues los dones de gracia de Dios y su llamada son irrevocables. San Pablo promete que Israel se convertirá algún día según la misericordia de Dios. Hasta que no se convierta Israel, no ocurrirá el fin del mundo. Mientras permanezca en la incredulidad, será aplazado el fin del mundo. Véase E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, en: «Theologische Traktate» (1951), 239-292. Sobre la doctrina de los Padres en este respecto véase K. H. Schelkle, *o. c.*, 380-399; vol. 7, § 296.

d) Los discípulos de Cristo empezaron su misión el día de Pentecostés y la cumplieron durante toda su vida. Ya el día de Pentecostés, en que el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos y la Iglesia fué llena de su vida, se conoció que la Iglesia penetraría en todos los países. Pues habían comparecido judíos de la diáspora de numerosos países y fueron testigos de la misteriosa actuación del Espíritu Santo. Mientras que algunos se burlaban, como que los discípulos estuvieran borrachos, otros estaban fuera de sí de admiración. Pues cada uno oía hablar su propio idioma. Y decían: «Todos estos que hablan, ¿no son galileos? Pues ¿cómo nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. Todos, atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: ¿Qué es esto? Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto» *(Act.* 2, 4-13). No hay que suponer que con ocasión de la bajada del Espíritu Santo se hablara en diversos idiomas (griego, latín, copto, etc.). Sino que fué un lenguaje en estado de éxtasis, un hablar desde el interior lleno de Espíritu, que no se servía de las ordinarias formas lingüísticas. Los discípulos hablan en un idioma nuevo obrado por el Espíritu Santo, no con palabras y oraciones que pertenezcan a un idioma humano existente. En los oyentes este hablar obrado por el Espíritu provoca impresiones opuestas. A unos les parece que los que hablan están borrachos y parlotean sin sentido, otros entienden su hablar como alabanza a la obra salvadora de Dios. A los oyentes dispuestos a creer, receptivos, el Espíritu les concede comprender el sentido y contenido del lenguaje de los discípulos y por eso les parece que los discípulos hablan en su idioma materno (A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1938), 29).

Los Padres de la Iglesia ven en este acontecimiento un milagro de idiomas por el que la Iglesia es simbolizada como Iglesia de todas las lenguas. La escena se sitúa en paralelo a la narración del *Génesis* sobre la dispersión de los pueblos y confusión de idiomas *(Gen.* 11, 1-9). Mientras que entonces los hombres no se entendían, aunque antes todos hablaban el mismo idioma, el día de Pentecostés se entendían, aunque hablaban muchos idiomas. Muchas veces los Padres ven en el acontecimiento de Pentecostés la milagrosa facultad

de los Apóstoles de predicar el Evangelio en todos los idiomas. Las lenguas de fuego anuncian el futuro don de lenguas de los Apóstoles. Por otra parte, el Espíritu obra la mutua comprensión de hombres que hablan distinto idioma. En la liturgia dominicana de la fiesta de Pentecostés dice la oración: «Oh Dios, que por la multiplicidad de idiomas reuniste a los gentiles en la unidad de la fe.» San Agustín explica *(Sermo* 266, PL 38, 1225): «Cada uno de ellos habla todas las lenguas, cada varón habla todas, porque la Iglesia es única y una, que un día alabará a Dios en todas las lenguas de la tierra. Y ya ahora todas esas lenguas pertenecen a cada uno de nosotros, porque somos los miembros del Cuerpo único, que las habla.» Rupert von Deutz habla de modo semejante *(De divinis officiis* X, 3; PL 170, 264): «Al derramarse el Espíritu Santo, cosa que nosotros celebramos, se cumplió lo que había sido prometido a nuestro padre Abraham. Empezó a cumplirse cuando el Espíritu Santo, tomando invisiblemente posesión del corazón de los Apóstoles, instituyó un nuevo signo de santificación: que en su boca se encontraran todas las lenguas del mundo» (véase H. de Lubac, *Katholizismus,* 50 y sig.). Aunque tales interpretaciones no hacen justicia al texto de los *Hechos de los Apóstoles,* testifican, sin embargo, la fe de los Padres, en que la Iglesia no se limita a un idioma, sino que es Iglesia de todas las lenguas.

El primero que abrió a los gentiles las puertas de la Iglesia de Cristo fué el apóstol Pedro. El Apóstol que más éxito tuvo entre los gentiles fué Pablo (véase § 167 c, cap. 3, art. 5 y art. 9, 5). Aunque estos varones se apartaron de su fe judía y profesaron el Cristianismo, jamás negaron, sino que siempre acentuaron la relación de la Iglesia neotestamentaria con el antiguo pueblo de Dios (véase, por ejemplo, *Act.* 1-5; 13, 17 y sigs.; *Lc.* 1-2; 13, 16; 19, 20). Sólo porque reconocieron y proclamaron la continuidad de la historia de la salvación, dieron testimonio de la catolicidad tanto externa como interna de la Iglesia. Mientras que A. von Harnack pasó por alto estas relaciones (véase § 167 b, VI, 4), fueron claramente reconocidas por el sociólogo Max Weber. Harnack escribe *(Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott,* 1921, 148 y sig.): «Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II fué un error..., pero desde el siglo XIX conservarlo todavía en el Protestantismo como fuente canónica es la consecuencia de una falta de dirección religiosa» (lo mismo piensa Em. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums,* 1936). Bien dice, en cambio, Max Weber *(Religionssoziologie* III,

6 y sig.): «Sin la aceptación del Antiguo Testamento como libro sagrado habrían existido sobre la base del Helenismo muchas sectas pneumáticas y muchas comunidades de misterios con culto al *Kyrios Christos*, pero jamás habrían existido una Iglesia cristiana y una ética cristiana de la vida diaria. Pero sin la emancipación de los rituales preceptos de la *Thora*, que eran la razón del extrañamiento y división en castas de los judíos, la comunidad cristiana se hubiera quedado, lo mismo que los Esenios y Terapeutas, en una pequeña secta del pueblo paria judío.»

III. Testimonio de los Santos Padres

Los Padres defendieron con gran decisión la catolicidad espacial de la Iglesia. Sin embargo, no cae en una mera mística de los números. La grandeza espacial de la Iglesia es, más bien, para ellos una revelación de su fuerza interior. En la *Doctrina de los doce Apóstoles* (9, 4) está la afirmación siguiente: «Lo mismo que este pan partido fué dispersado en la montaña y reunido se hizo uno, así se reúne tu Comunidad en tu Reino desde los confines de la tierra.» También dice (10, 5): «Reúnelos desde los cuatro vientos, a los santos, en tu reino.» San Ambrosio se imagina que todo el *orbis terrarum* descansa en el seno de la Iglesia. Todos los hombres sin distinción de origen, raza o posición en la vida, están llamados a la unidad en Cristo. La Iglesia representa, según él, germinalmente esa unidad ya desde el principio. Se le aparece inmedible como el mundo y como el cielo, con Cristo que es su sol *(In Ps.* 118, 12, 25; PL 15, 1369). Tertuliano encomia con exageración retórica la extensión de la Iglesia por toda la tierra. Pero lo más importante de sus explicaciones está en que la tan extendida Iglesia llena el ser de todos los hombres, porque el alma humana, como él dice, es *naturaliter christiana*, cristiana por naturaleza *(Adversus Judaeos*, c. 7; PL 2, 609-612; véase también *De testimonio animae*, c. 6).

Optatus de Mileve, como hemos consignado en el capítulo anterior, ve en el obispo de Roma el garante de la unidad de toda la Iglesia. Quien vive en comunión con él, está en comunidad con toda la cristiandad. Esta argumentación presupone que la Iglesia misma es una unidad. Frente a los donatistas Optatus insiste decididamente en que pretenden reducir la Iglesia de Cristo a la reducida parte de Africa en que ellos viven. Con ello contradicen a la Escritura

que promete como herencia al Señor de todos los pueblos y un reinado hasta los confines de la tierra. La verdadera Iglesia es mundial y de todos los pueblos, porque se compone de todas las naciones. Es el pueblo de Dios reunido de los pueblos mundanos (J. Ratzinger, *o. c.*, 102-106). Para comprender a Optatus de Mileve es importante darse cuenta de que frente a los donatistas no sólo acentúa la superioridad numérica, sino la potencia de la Iglesia para acoger en sí a todos los pueblos, mientras que la Iglesia donatista no sólo se limita de hecho a un pequeño rincón de la tierra, sino que no puede salir de él ni traspasarlo. San Agustín continúa las ideas de Optatus. La Iglesia de Cristo se caracteriza, según él, por el hecho de no ser únicamente una escuela para unos pocos cultivados, sino que dentro de sus muros encuentra morada también el pueblo ignorante, lo mismo hombres que mujeres (de modo distinto piensa Ratzinger, 31) y se extiende a través de todos los pueblos *(De utilitate credendi* 17, 35). En numerosas explicaciones expone San Agustín que la verdadera Iglesia abarca a todos los pueblos. Sus *Homilías*, sus *Explicaciones de los Salmos* y sus *Tratados sobre el evangelio de San Juan* ofrecen gran abundancia de textos sobre ello. San Agustín encuentra profetizada la universalidad de la Iglesia en el Antiguo y Nuevo Testamento. Se basa en *Ps.* 2, 8, y 8, 5, pero sobre todo en *Lc.* 24, 44-47, y *Gen.* 22, 18. El texto de San Lucas dice: «Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» *(Lc.* 24, 44-47). San Agustín ve en este texto la profecía viejotestamentaria de la Católica, garantizada por el mismo Cristo. Encuentra otro texto escriturístico de este tipo en *Gen.* 22, 18: «En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos.» Según *Gal.* 3, 16 tal descendencia es Cristo. San Agustín se aprovecha de esta interpretación de San Pablo *(Contra litt. Petil.* I, 23, 25; PL 43, 256) para explicar que la Iglesia de los pueblos es el pueblo de Dios de la descendencia de Abraham. Ante sí ve a la Iglesia extendida por todos los países, cuando la describe como pueblo de Cristo edificado por todos los pueblos (J. Ratzinger, 127-133). También para juzgar a San Agustín es importante tener en cuenta que no se refiere única-

mente a la extensión, *materialiter* dada, de la Iglesia por todo el mundo, sino que tal extensión le demuestra la catolicidad de la Iglesia, porque en ella se manifiesta la fuerza que Cristo ha infundido a la Iglesia. En cambio es propio de los donatistas con su particularismo local el espíritu de secta (véase, por ejemplo, *De agone christiano*, 31; *Contra litt. Petiliani* II, 8, 20; I, 23, 25; II, 39, 94, etc.; *Contra epist. Parmeniani* II, 38, etc.). Y así para él el elemento esencial de la catolicidad es el vínculo de la paz que reúne a todos los que pertenecen a la Iglesia. Ya San Gregorio Nacianceno había atestiguado que la Iglesia es consciente de su esencial catolicidad cuando clama por boca del profeta: «Entonces dirán a tus oídos los hijos de la madre que los había perdido: La tierra es demasiado estrecha para mí, hazme lugar para que habite en ella» *(Is.* 49, 20). V. *Sermón sobre el bautismo de Cristo;* PG 46, 577. Paciano († antes del 392) encontró acertada y decisivamente la expresión de que la catolicidad no es ciertamente la esencia, pero sí una propiedad esencial de la Iglesia, cuando dice: «*Christianus mihi nomen, catholicus cognomen*» *(Carta a Symporon.* 4; PL 13, 10, 5). Influído por San Agustín, dice San Isidoro de Sevilla *(Sententiae* I, 16; PL 85, 572): «La Iglesia es llamada católica, porque se extiende universalmente por todo el mundo..., las herejías, en cambio, se ven forzadas a habitar en cualquier rincón del mundo o en un pueblo particular. Pero como la Iglesia católica se extiende por todo el mundo, está edificándose por la agregación de todos los pueblos gentiles» (V. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, trad. por Hans Urs von Balthasar, 1943, 44-51).

IV. Catolicidad fáctica de la Iglesia romano-católica

La Iglesia romano-católica posee la propiedad esencial de la catolicidad tanto en sentido personal, como en sentido objetivo-salvífico-ontológico.

Respecto a la catolicidad personal da testimonio inequívoco la historia. En la Edad Media se creía, que el Evangelio se había predicado, según el mandato de Jesucristo, a todos los pueblos. El descubrimiento del Nuevo Mundo quebrantó en gran medida tal convicción, pues se reconoció que el mundo era mucho más grande que lo que hasta entonces se suponía. Sin embargo, ello condujo a una nueva actividad misionera desarrollada sobre todo por jesuítas

y franciscanos. Hoy es difícil decidir si el Evangelio ha llegado ya a todos los pueblos. Pero como hemos dicho, eso no es lo esencial. Lo esencial es que la Iglesia tiene capacidad y fuerza para dirigirse con su Evangelio a todos los hombres. La razón más profunda de ello hay que verla, en que el Evangelio es un mensaje de Dios al que todos los hombres están abiertos.

Por lo que respecta a la universalidad salvífico-ontológica, la Iglesia predica la Revelación completa y sin reducciones. Transmite a los hombres toda la salvación preparada por Cristo sin excepción o exclusión alguna. La instrucción *De motione oecumenica* del 20 de diciembre de 1949 acentuó decididamente que la Iglesia se sabe en posesión de toda la verdad y de todos los bienes de salvación y que, por tanto, nada de verdad o salvación puede conseguir de las demás confesiones. Aquí interesa el siguiente texto: «Respecto al método a seguir, los obispos mandarán qué hay que hacer y qué hay que omitir, y se cerciorarán de que todos siguen sus preceptos a ello referentes. Además vigilarán para que, bajo el falso pretexto de que hay que atender más a lo que nos une que a lo que nos separa, no se fomente un peligroso indiferentismo, sobre todo en quienes son menos experimentados en cuestiones teológicas y cuya práctica religiosa es más bien débil. Pues hay que guardarse de que, por un espíritu que hoy suele llamarse «irénico», las doctrinas católicas—ya se trate de dogmas o de doctrinas relacionadas con los dogmas—sean de tal modo adaptadas a las doctrinas de los disidentes mediante estudios comparativos y en un vano esfuerzo de igualar progresivamente las diversas Confesiones religiosas, que padezca por ello la pureza de la doctrina católica o se oscurezca su verdadero y seguro contenido.

»Desterrarán también aquellos modos de expresión, de que resultan falsas concepciones o engañadoras esperanzas que jamás pueden ser cumplidas, así, por ejemplo, cuando se afirma que lo que dicen las encíclicas de los papas sobre la vuelta de los disidentes a la Iglesia, sobre la constitución de la Iglesia o sobre el Cuerpo místico de Cristo no debe ser exageradamente valorado, porque no todo es precepto de fe, o, lo que es todavía peor, que en cuestiones dogmáticas la Iglesia católica no posee la plenitud de Cristo, sino que en eso puede ser todavía perfeccionada por otras. Con el mayor cuidado e insistencia se manifestarán contra el hecho de que en la exposición de la Reforma y en la historia de los Reformadores se exageren tanto las faltas de los católicos y se palie de tal modo la culpa

de los Reformadores o se destaquen tan en primer plano cosas accesorias, que con ello apenas se puede ver o valorar lo principal, a saber, su apartamiento de la fe católica. Finalmente vigilarán, no sea que por exagerado y falso celo exterior o por comportamientos imprudentes y llamativos, en vez de favorecerlo, se perjudique el fin pretendido.

»Por tanto, hay que exponer y explicar toda la doctrina católica sin reducción alguna. De ningún modo se debe callar o velar con palabras equívocas lo que la doctrina católica dice sobre la verdadera naturaleza y grados de la justificación, sobre la constitución de la Iglesia, sobre el primado de jurisdicción del papa romano, sobre la única verdadera unión mediante la vuelta de los disidentes a la única verdadera Iglesia de Cristo. Se les puede decir ciertamente que con su vuelta a la Iglesia no pierden de ningún modo el bien que hasta ahora les ha sido concedido por gracia de Dios, sino que con la vuelta se hará más perfecto y cumplido. En todo caso se ha de evitar hablar de estas cosas de modo tal que nazca en ellos la creencia de que con la vuelta ellos aportan a la Iglesia algo esencial de lo que hasta entonces ha estado privada. Esto ha de ser dicho en claras e inequívocas palabras, primero, porque buscan la verdad, y después, porque jamás puede haber una verdadera unidad fuera de la verdad.»

La «Instrucción» acentúa, por tanto, que la Iglesia posee *quoad substantiam* la plenitud de la verdad y de los bienes salvadores y que no pueden traerle ningún enriquecimiento *quoad substantiam* la vuelta a los disidentes, se trate de individuos o de grupos. En razón de su fe de que es la verdadera Iglesia de Cristo, no puede ni le está permitido defender ninguna otra doctrina. Este hecho ha sido reconocido por parte de los Evangelistas, cuando, por ejemplo, Skydsgaad dice *(Die römischkatholische Kirche und die oekumenische Bewegung*, en: «Die Kirche in Gottes Heilsplan», 173 y sig.): «La actitud de la Iglesia romano-católica tiene que ser explicada desde motivos mucho más hondos y esenciales, tal como ahora entendemos mucho mejor que antes. Cuando Roma afirma que la unidad de la Iglesia no es ninguna meta ante nosotros, sino algo que ya se ha hecho concreto en la Iglesia romano-católica, porque ella sola es la Iglesia santa y católica y, por tanto, la única Iglesia de Jesucristo, y cuando además afirma que la verdadera re-unión sólo puede tener la forma de un re-ajuste a esta unidad, ello no es, por su par-

te, ninguna especie de imperialismo espiritual, sino expresión de una concepción especial de la esencia de la Iglesia y de su unidad.»

La explicación de la «Instrucción» no impide, sin embargo, suponer que la posesión—existente ya *quoad substantiam*—de la verdad y bienes de salvación se desarrolla *quoad accidens*. Toda la historia de la Iglesia está dominada por la ley del desarrollo. Se manifiesta sobre todo en la evolución de los dogmas. Cuando en la Iglesia aparecen cuestiones nuevas o surgen peligros contra su fe, puede darles respuesta profundizando con ayuda del Espíritu Santo en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Este hecho aparece con la máxima claridad en los dogmas marianos, porque en ellos el desarrollo se ha cumplido con la máxima intensidad. Pero también puede verse en los dogmas cristológicos. Para su nacimiento y formulación han sido fuerte estímulo y ayuda tanto la filosofía griega como el pensamiento judío. Los disidentes, que entran en la Iglesia, con cuestiones que surjan de su problemática especial pueden introducir de modo semejante nuevos movimientos de desarrollo en el conocimiento de la fe de la Iglesia. Esto no produciría en ningún modo un enriquecimiento o aumento de la sustancia de la Revelación, sino una profundización y esclarecimiento del conocimiento creyente de la Revelación. Lo creído hasta entonces implícitamente, se elevaría hasta la claridad de lo explícitamente creído. Las cuestiones de los disidentes acarrearían, por tanto, lo mismo que en la antigüedad las cuestiones de griegos y judíos, un movimiento en el estado de la fe, que contribuiría no a su enajenación, sino a su omnilateral comprensión. El teólogo francés Journet *(L'Église du Verbe Incarné. Essai du Theologie speculative* II (1951), 1222) observa a propósito de esto: «A la catolicidad de la Iglesia no le falta lo que poseen los disidentes, pero sí lo que a ellos les falta y poseerían si estuvieran plenamente incorporados a la Iglesia. Hay que contar con la posibilidad de que la catolicidad ontológica de la Iglesia fuera más plenamente actualizada, si las comunidades religiosas disidentes volvieran a la Iglesia.» El teólogo Llamera, dominico español (XII Semana Española de Teología, 320), espera que la vuelta de los disidentes podría traer consigo una «amplificación vital» de la catolicidad de la Iglesia. C. Colombo *(É possibile la riunione dei Cristiani?*, en: «La Scuola cattolica» (1949), 302) espera que tal vuelta provocaría una mayor abundancia y riqueza en la actualización de los valores cristianos, que la Iglesia tiene ciertamente en germen pero no siempre ni en todas partes plenamente desarrollados.

También se puede apuntar que tales disidentes aceptan una y la misma verdad de fe con especiales vibraciones sentimentales propias de ellos y, por tanto, lo manifestarían con especial intensidad en su vida. Congar cree que a la Iglesia eslava y nórdica les faltará la gracia una y multicolor de Cristo mientras la Rusia ortodoxa y la luterana Escandinavia estén separadas de Roma. En las disposiciones naturales de estos pueblos habría un modo completamente determinado de ser cristiano, distinto del modo latino y anglosajón. Mientras esas características no sean totalmente acogidas en la Iglesia visible, faltaría algo a la realización actual de la catolicidad de la Iglesia y a su forma expresiva, unque de ningún modo al estado de la Revelación que siempre es igual e inmutable. (Sobre este último punto véase Th. Sartory, *o. c.*, 95, 191-194). Tal crecimiento jamás significaría un enriquecimiento *quoad substantiam vel essentiam.*

APARTADO 4.º

APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

Sobre este tema ya se ha dicho lo más importante al estudiar la visibilidad y figura jurídica de la Iglesia. Aquí no vamos a hacer más que completar lo que tiene importancia en la relación con las cuatro propiedades esenciales.

I. Definición del concepto

La apostolicidad de la Iglesia se estructura en tres grados. Compete a la Iglesia por tener su origen en los Apóstoles. Ellos fueron los primeros de la Iglesia *(apostolicitas originis).* A los Apóstoles debe la Iglesia la transmisión de la Revelación. Ello transmitieron a las generaciones venideras la verdad revelada y los bienes de salvación *(apostolicitas doctrinae).* La Iglesia de cualquier época está vivamente unida a los Apóstoles por medio de una ininterrumpida sucesión oficial de pastores y maestros *(apostolicitas succesionis).* Estas tres apostolicidades son íntimamente solidarias. En el fondo

constituyen una sola apostolicidad, la única y plena apostolicidad en tres grados. Donde falta uno de los tres grados, no se puede hablar de apostolicidad en sentido pleno.

II. Realidad de la apostolicidad

En su creyente autocomprensión la Iglesia se ha llamado a sí misma apostólica por primera vez en el Concilio de Nicea, por lo demás, más bien accidentalmente que en una definición doctrinal expresa. El Concilio declara que la Iglesia católica y apostólica condena las herejías trinitarias (D. 54). Formalmente la apostolicidad fué definida propiedad esencial de la Iglesia en el Concilio niceno-constantinopolitano (381). En él se dice: creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

a) Por lo que respecta al primer grado de apostolicidad, tiene su fundamento en que Cristo confió su propia misión a los Apóstoles. Esta significación es la primera que aparece, cuando la Iglesia se llama apostólica. Según Alberto Magno *(De sacrificio missae,* tr. 2, c. 10, a. 1; a. 9) el Concilio de Nicea, al emplear la palabra apostólica, quiso subrayar la dignidad y vieja edad de la Iglesia frente al deseo de novedades de los presuntuosos herejes. El cardenal Torquemada, que dedica un largo análisis a la apostolicidad, recoge el pensamiento de San Alberto y lo amplía. Jacobo de Viterbo y Juan de Ragusa acentúan que los Apóstoles echaron los cimientos de la Iglesia no sólo con su predicación, sino también con su cruento testimonio. Según Santo Tomás los Apóstoles son fundamento de la Iglesia de modo secundario. Distingue el *fundamentum principale* y el *fundamentum secundarium.* Cristo es el primero y los Apóstoles el segundo. El uno posee solidez por sí mismo como una roca sobre la que se edifica una casa. El otro no tiene solidez de por sí, sino que la debe a un fundamento extraño, lo mismo que las piedras puestas inmediatamente sobre la roca viva en que se edifica. Los Apóstoles pueden ser considerados como tal fundamento, porque están edificados sobre Cristo por su fe y caridad *(Eph.* 2, 20). Esto vale sobre todo de Pedro *(Comentario a I Cor. 3, 11,* lect. 2; *Sobre el evangelio de San Mateo,* c. 17 y 16). Torquemada, lo mismo que Jacobo de Viterbo y Juan de Ragusa, hace observar que el papa en cuanto sucesor de Pedro, el apóstol preferido, se llama precisamente *apos-*

tolicus. Véase Aem. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* I (1879), 2.ª ed., 278; véase también § 172, II, A; K. Binder, *o. c.*, 93-95.

b) El segundo grado de la apostolicidad de la Iglesia hay que verlo en su vinculación a la doctrina apostólica. K. Binder describe la tesis, que Torquemada defiende sobre este tema, de la manera siguiente (*o. c.*, 97): «Otra razón de esta denominación de la Iglesia (apostólica) es el continuo mantenimiento de la fe, de la predicación y de la doctrina, del poder y de la autoridad de los Apóstoles por la *ecclesia universalis*, que sigue la advertencia del Espíritu Santo de no remover los antiquísimos límites que los antiguos Padres pusieron (*Prov.* 22, 28). Estos Padres son, según la glosa de San Agustín y San Jerónimo al Salmo 44, 17, los Apóstoles, cuyos hijos son los obispos, por quienes es gobernada la Iglesia. Torquemada interpreta el respeto a los antiquísimos límites como conservación de las doctrinas de fe recibidas de los Apóstoles; pues la Iglesia se mantiene unida no por paredes, sino por la verdad de sus doctrinas. Quien posea la fe de la Iglesia, la fe de los Apóstoles, la fe en Cristo, pertenece a la Iglesia.»

El cardenal Torquemada trata también la cuestión de por qué la Iglesia no se llama cristiana o evangélica mejor que apostólica. Sería tanto más natural, cuanto que San Agustín habla de un pueblo cristiano y de una religión cristiana y el nombre de «cristianos» fué el primero que se dió a los creyentes en Cristo, y ciertamente les fué dado por vez primera en Antioquía. Contesta a esta cuestión, que en el adjetivo «apostólica» está implicado el carácter cristiano de la Iglesia. Porque Apóstol significa lo mismo que enviado. La palabra alude, pues, a otro. Apunta a Cristo mismo. Se podría añadir a esta interpretación, que en los Símbolos a la confesión de la Iglesia católica y apostólica precede la fe en el Padre, en el Hijo hecho hombre y en el Espíritu Santo; y así la Iglesia apostólica confesada en el Símbolo adquiere el carácter de una comunidad que atestigua y actualiza las realidades antes confesadas. La Iglesia vinculada a los Apóstoles profesa la Revelación salvadora de Cristo transmitida por los Apóstoles.

El hecho de que la Iglesia se llame apostólica y no evangélica tiene la misma razón. La Iglesia empezada con los Apóstoles tiene la misión de actualizar para todas generaciones el Evangelio traído por Cristo. Por la denominación apostólica se subraya, por tanto, que la Iglesia se vincula al testimonio que los Apóstoles dieron de

la Buena Nueva, del Evangelio. Ha recibido de los Apóstoles la obra de Cristo y por ello está caracterizada para siempre.

c) Con la vinculación a la doctrina de los Apóstoles está estrechísimamente relacionada la sucesión apostólica en la Iglesia. Los Apóstoles transmitieron a otros las tareas que Cristo les confió, de forma que tales tareas han llegado a través de una serie ininterrumpida hasta los obispos actuales. Todo obispo participa del oficio episcopal, del episcopado, por ser sucesor de un Apóstol. En el obispo de Roma puede demostrarse con la máxima claridad la ininterrumpida serie sucesiva, la sucesión apostólica. Como es la cabeza de la Iglesia y el portador de la infalibilidad eclesiástica, basta esta prueba, para poder decir: donde está el sucesor de Pedro, está la Iglesia apostólica. En la Iglesia antigua se dió gran importancia a la apostolicidad fundada en la sucesión. Recordemos una vez más a Clemente de Roma (§ 172, II, A, 5). En la segunda mitad del siglo II Hegesipo y San Ireneo enseñaron el principio de sucesión como principio esencial de la Iglesia. Es instructivo que San Ireneo no refutara las teologías gnósticas, muchas veces fantásticas, demostrando simplemente su interna falsedad. Le hubiera sido seguramente lo más fácil, aunque los sistemas gnósticos defendían muchas tesis verdaderas tomadas ya de la filosofía ya de la Revelación cristiana. Frente a la pretensión gnóstica de ofrecer la Revelación cristiana, San Ireneo demostró que los gnósticos no se atenían a la doctrina apostólica, ya que sus ideas no podían remontarse hasta los Apóstoles a través de una ininterrumpida cadena de Tradición. Sus doctrinas eran, por tanto, ahistóricas. Y por eso no eran cristianas. Flotaban en un ahistórico cielo de ideas o en un reino de mitos, respectivamente. La vinculación a la Tradición, característica del Cristianismo, es vista por San Ireneo no en el hecho de defender las doctrinas que defendieron los Apóstoles—también los gnósticos lo hacían en parte—, sino exclusivamente en que la Iglesia que vivía en su tiempo o los obispos que la representaban, respectivamente, podían ser demostrados como sucesores de los Apóstoles. Esta sucesión garantiza, según él, la identidad de la doctrina actual de la Iglesia y de la doctrina apostólica. Ireneo exige, por tanto, para la continuidad objetiva una continuidad personal. Fué el primero que expresó clara y formalmente el principio personal de la continuidad de la Iglesia y lo expresó, ciertamente, como sucesión apostólica. Dice: «Por la sucesión apostólica ha llegado

la verdad hasta nosotros, es conocida en todo el mundo la tradición apostólica. Sólo se necesita atenerse a ella en toda la Iglesia, si se quiere ver la verdad. Pues podemos contar los obispos instituídos por los Apóstoles y sus sucesores hasta hoy en día» *(Adversus haereses* III, 3, 1). Para mayor sencillez, San Ireneo se contentó, como es sabido, con exponer la sucesión apostólica del obispo romano, porque la sucesión apostólica de tal obispo garantiza la sucesión apostólica en toda la Iglesia. Y San Ireneo ofrece, en efecto, la lista más antigua de los obispos romanos *(Adversus haeres* III, 3, 3; véase también IV, 26, 2). Sobre San Ireneo publicará pronto un amplio trabajo Bengsch (Disertación en la Univ. de Munich).

En la Iglesia norteafricana, Tertuliano, en su obra *De praescriptione haeretica,* defendió también frente a las doctrinas gnósticas la apostolicidad de la Iglesia en el sentido de sucesión apostólica. Dice, por ejemplo: «Nosotros seguimos la doctrina dada a la Iglesia por los Apóstoles, a los Apóstoles por Cristo, a Cristo por Dios» *(De praescriptione haer.* 37. 1; véase también 20-21; 32, 36; *Adversus Marcionem* IV, 5). También poseemos una lista de los obispos romanos, procedente de San Agustín, que demuestra el carácter tradicional de la Iglesia: *Carta* 53, 1, 1.

d) En cierto sentido también las comunidades cristianas no católicas defienden la apostolicidad de la Iglesia. Sin embargo, se limitan la mayoría de las veces a los dos primeros grados de la apostolicidad y rechazan el tercero. La Iglesia ortodoxa es una auténtica excepción. Aunque no reconoce el Primado, está en la sucesión apostólica. En la preparación de la tercera conferencia mundial en Lund (1952) fueron propuestos a la «Comisión para la fe y constitución de la Iglesia» varios votos, que la Comisión relata de la manera siguiente: «En la cuestión de la finalidad del movimiento para la reunión de las Iglesias se defienden ideas muy diversas. Para las iglesias romano-católicas, ortodoxa y viejo-católica y para muchos anglicanos la unidad de la Iglesia implica un orden visible como parte insustituíble de la Iglesia misma; la ruptura del orden visible, como, por ejemplo, el abandono de la sucesión apostólica, significa ya de por sí algo cismático, y al restablecimiento de la comunidad plena tiene que preceder necesariamente la curación de tal ruptura. Para los partidarios de la tradición principal de los Reformadores la unidad de la Iglesia visible está esencialmente constituída por la comunidad creyente y la presencia de la palabra y

de los sacramentos en ella, y la ruptura del orden no tiene necesariamente el carácter de cisma. Para otras comunidades protestantes la unidad de la Iglesia es la comunidad en la fe y en la vida de quienes reconocen a Jesucristo como Señor y Salvador» *(Die Kirche, die Kirchen und der oekumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung*, en: «Evangelische Theologie» 10 (1951), 7, 12).

E. Schlik ve garantizada la continuidad de la Iglesia, lo mismo que su unidad, en la unidad con Cristo, que obra continuamente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Más en concreto cree que deberíamos aprender «a separar los ojos del pasado y a mirar continuamente adelante hacia el Señor, hasta que El vuelva». Lo único que queda es mirar hacia el futuro Salvador e invocar con anhelo la venida de su reino *(The Pilgrim People of God*, en: «The Ecumenical Review» 5 (1952/3), 27-36). En esta eclesiología extremadamente escatológica el movimiento histórico en cuanto base de la continuidad es como eliminado y desconectado. En lugar de la tradición histórica aparece la unidad con Cristo en la fe, la unidad con Cristo venidero. La horizontal histórica, al menos respecto al pasado, parece ser borrada a favor de la vertical celeste.

Los metodistas entienden la continuidad como relación con el pasado en el sentido de una continuidad de la experiencia cristiana, de la unión en la gracia del Espíritu uno, de la entrega al mismo Señor, de la continua predicación de su mensaje y de la permanente aceptación de su misión. «Esta es nuestra doctrina sobre la sucesión apostólica. Nuestra convicción es, por tanto, que la continuidad de la Iglesia no se asegura necesariamente por una sucesión oficial de servidores—sean obispos o sacerdotes—desde los tiempos de los Apóstoles, ni depende de tal sucesión, sino que depende de la fidelidad a la verdad apostólica... La manifiesta discontinuidad fué a veces atribuíble a una renovada afirmación de la verdadera y esencial continuidad de la experiencia, entrega, mensaje y misión» (N. Flew, *The Nature of the Church* (Londres 1952), 207 y sig.; Th. Sartory, *o. c.*, 49, 70-74).

Según la Iglesia luterana, para nombrarla en especial, no es necesaria la sucesión apostólica, tal como resulta de las manifestaciones de Schlink. Esta Iglesia no niega ciertamente el oficio. Sin embargo, su esencia consiste en la predicación del Evangelio y en la buena administración de los sacramentos. Según eso el oficio no funda estado alguno. La elección para el oficio ocurre por un carisma de Cristo invisible y resucitado, que recibe su confirmación me-

diante los hermanos visibles de la comunidad. Hay, por tanto, una ordenación. Pero no es una transmisión del poder y gracia del oficio, sino el reconocimiento de la gracia de oficio por la comunidad. Sólo existe un oficio único: el de predicar. El justifica para administrar los dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía. En razón del sacerdocio universal todos los fieles participan de ese oficio. La forma externa y constitución del oficio no están estatuídos. Que existe un oficio del tipo indicado es *ius divinum*. Los «órdenes» derivados de él caen bajo el *ius humanum*. Para el pleno poder de oficio no es necesaria la sucesión apostólica. La *viva vox apostolica*, es decir, la predicación del Evangelio produce la relación con los Apóstoles. Por amor a la conservación pura de la palabra apostólica tiene incluso que ser interrumpida la *succesio apostolica* existente, si los portadores del oficio enseñan cosas falsas. Para conservar la Iglesia es constitutiva no la sucesión de la ordenación episcopal, sino la sucesión del Evangelio predicado (E. Wolf, *Das Kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz*, en: «Evangelische Theologie» 11 (1951/52); A. Volkmann, *Evangelisch-Katholische Gedanken zur Frage der succesio apostolica*, en: «Una Sancta» (1955), 42-45; Sartory, *o. c.*, 169 y sig.).

Sobre esta idea de la apostolicidad de la Iglesia hay que decir, que contiene sin duda dos elementos importantes, pero que le falta el más importante, a saber, la sucesión apostólica. Hay funciones en la Iglesia que son esenciales e insustituíbles para su auténtica vida pero para cuyo cumplimiento basta el sacerdocio universal. Sin embargo, para otras funciones, y ciertamente para aquellas sin las que la Iglesia no puede existir sin más, es ineludible la sucesión de oficios. Si se interrumpe, se interrumpe con ella la existencia de la Iglesia. Sólo la sucesión de oficios asegura la continuidad.

Como hemos visto, no corresponde a la Sagrada Escritura suponer que la continuidad es suficientemente garantizada por la doctrina. La Iglesia antigua, como atestiguan San Ireneo, Tertuliano y muchos otros, estaba llena de la idea de que sólo la predicación hecha por los sucesores de los Apóstoles y en vinculación a la Sagrada Escritura garantiza la relación con Cristo. La experiencia, muestra también en la realidad, que el Evangelio no se mantiene íntegro en la vida, si su conservación e interpretación no son hechas por un oficio doctrinal, cuyos portadores estén en la sucesión apostólica misma. Donde no es este último el caso, no cabe más elección que abandonar la interpretación de la Escritura a la filología, es decir,

que entregar la palabra de Dios a manos de la sabiduría humana. La actualidad manifiesta cuánto se pierde en ello.

Si la continuidad en la Iglesia se pone en la acción de Cristo resucitado, cumplida por El en el Espíritu Santo, y en la fe en el Señor venidero, no sólo desaparece la sucesión apostólica, sino además toda garantía visible. Ya hemos demostrado hasta qué punto es esa opinión inevangélica (véase § 171, I y II). Sin embargo, hay que preguntarse, si en tal eclesiología no está en obra un *a priori* filosófico extrabíblico, a saber, la filosofía platónica o neoplatónica con su desatención a lo corporal y visible y su exageración y unilateralidad de lo espiritual. En todo caso tal espiritualismo teológico, o más bien ateológico, no es bíblico en modo alguno. Si se busca su patria, sólo puede encontrarse en la espiritualidad neoplatónica o helenística. El hecho de que esos factores extrateológicos influyan en la doctrina protestante de la catolicidad de la Iglesia y la desfiguren, manifiesta una típica venganza de la filosofía. Lutero desterró de la teología la filosofía aristotélica y ahora vuelve en forma religiosa, platónica y neoplatónica, pero de ningún modo cristiana, y empuja todo su ser, sin ser observada. Sin embargo, desde la conferencia mundial de Amsterdam también en la teología protestante se ha fijado la atención sobre este problema (Sartory, *o. c.*, 50).

Apartado 5.º

SANTIDAD DE LA IGLESIA

También la santidad de la Iglesia puede ser vista en varios grados, al menos en dos, ciertamente: como santidad ontológica y como santidad ética.

1. Los primeros cristianos se llamaron y supieron santos (§ 166 b, cap. 1, 2, A). Con tal denominación querían manifestar que ellos eran el pueblo elegido de Dios, la verdadera Israel. La Iglesia es, pues, la comunidad y comunión de los santos. En este contexto «santo» significa, en primer lugar, tanto como ser llamado por Dios y pertenencia a Dios. Los cristianos han sido llamados y sacados por Dios del mundo e introducidos en el reino de Dios, en el

reino de los cielos. La palabra «santo» significa, pues, pertenecer a Dios, no al mundo. Dios es el Santo primariamente, porque es distinto del mundo y diverso en todo de él, de su creación. Entre Dios y el mundo hay analogía, es decir, semejanza dentro de una desemejanza mayor todavía (C. Lateranense IV (1215); D. 432). Dios es santo después y en segundo término porque cumple con inmutable fidelidad la disposición de ánimo apropiada a su ser (véase vol. I, §§ 76 y 97).

2. Cristo en cuanto Hijo de Dios aparecido en el mundo pertenece «al Dios santo». Cierto que penetró en la esfera del hombre, para transformar la historia humana desde dentro haciéndola deiforme, de forma que se hizo en todo—excepto en el pecado—igual al hombre; sin embargo, pertenece plena y totalmente a Dios. Es de arriba, no de abajo (*Jo.* 8, 23). Es distinto de todos los demás. No puede ser medido con normas humanas. En su actividad realiza su esencial y entitativa pertenencia a Dios. Vive en la más radical obediencia al Padre celestial. Hacer su voluntad es su comida y bebida. Todo lo demás no tiene importancia. Por obediencia al Padre acepta la muerte. Véase vol. III, § 151.

3. Como Cristo, que es del Dios Santo, es Cabeza de la Iglesia, ésta está también santificada. Es su Esposa que participa de su propia pertenencia a Dios. San Pablo dice: «A fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» (*Eph.* 5, 27-27; cfr. *I Cor.* 6, 11; *I Thess.* 4, 3). De la Iglesia vale analógicamente lo que vale de Cristo: es de arriba no de abajo. Este su origen divino y su pertenencia a El—condicionada por su origen—es lo significado cuando la Iglesia se llama a sí misma «santa» en su autocomprensión creyente. Con eso profesa su pertenencia a Dios. Sabe que no es una formación de este mundo, ni un poder cultural religioso, ni una institución política, ni una escuela científica, sino una creación del Padre celestial por medio de Jesucristo. En ella ha depositado Cristo, el Enviado del Padre, su palabra y su obra, su vida y su salvación y en ella los dejó para todas las generaciones venideras.

Como la comunidad de la Iglesia en cuanto tal es santa, es decir, viene de Dios y pertenece a Dios, todo lo que corresponde a su ser y a su misión es santo. Santa es la palabra que predica, santos los signos que pone, santa la Escritura que interpreta, santos los ofi-

cios que administra, santas las tareas que cumple, santos los fines que persigue. Pues la palabra y el signo, la Escritura y el oficio, la tarea y el fin le son dados y puestos por Dios. Todos llevan, por tanto, la señal de su origen divino, de una obligación divina y de una divina promesa. Como esta omnilateral santidad de la Iglesia está condicionada en su propiedad a su ser Cuerpo, Esposa, Pueblo de Cristo, la santidad de la Iglesia no es absoluta ni independiente, sino prestada, participada de la santidad de Cristo, relativa, ya que procede de su relación, de su referencia a Cristo.

4. La santidad de la Iglesia es, en primer lugar, óntica, ontológica, entitativa. Los miembros de la Iglesia participan de ella al entrar en comunidad con Cristo. Por la fe en él y por el sacramento de la fe es liberado el pecador del pecado. El pecado en cuanto estado de apartamiento y alejamiento de Dios es quitado por Dios mismo de manera que el hombre es transformado y transportado al acercamiento a Dios y al estar-vuelto hacia El. En el proceso de la justificación el hombre se convierte en otro distinto del de antes, distinto de quien era de por sí. En él ocurre una profunda transformación. Sólo Dios con su santa omnipotencia es capaz de hacerlo. El ciertamente no deja de hacerla, si el hombre se vuelve hacia Cristo con fe viva *(viva fides)*. La transformación obrada por Dios, que hace de un pecador un justo, pertenece a las realidades fundamentales del Cristianismo. La categoría de la transformación es una de las categorías fundamentales de la teología. La justificación del pecador, fundada en la omnipotencia creadora de Dios, coincide con su santificación, ya que ésta, según la Escritura, no es más que la liberación del hombre de su mundanidad, y su entrega a Dios. Si se quiere distinguir entre justificación y santificación, la justificación pertenece al ámbito del ser y la santificación a la esfera ética. En razón de su pertenencia a Dios, obrada por el proceso de la justificación, el hombre se esfuerza por vivir como perteneciente a Dios. Su nuevo ser implica un nuevo deber. Al indicativo de la afirmación pertenece el imperativo de la llamada. Según este modo de hablar, la santificación es un proceso en el que el hombre se esfuerza con renovada decisión, por realizar su pertenencia a Dios en la cotidianidad de su existencia. Y así llegamos a la santidad ética que se edifica sobre el fundamento de la entitativa.

5. Cristo obligó a sus discípulos a una moralidad nueva. Las exigencias que les dirige están soportadas por una inexorable serie-

dad. Las dice de modo radical en el sermón de la montaña. En los primeros oyentes provocó admiración y espanto, y la misma impresión provoca en quien lo toma en serio. Así se entienden los esfuerzos por despojar al sermón de la montaña *(Mt.* 5, 1-7, 29) de su carácter obligatorio y por comprenderlo de forma que se convierta en una moral aburguesada del hombre decente.

Joseph Schmid lo explica de la manera siguiente *(Das Evangelium nach Matthäus,* 1956, 3.ª ed., 155-157): «Lo que Jesús predica no es una suma de preceptos particulares, tampoco es un más de buenas obras o un menos de malas, sino una concepción radical de la obediencia a Dios. En parte estas exigencias de Jesús son exageradas de expresión (cfr. 5, 29 y sig., 39-41). Ello pertenece al estilo del dicho oriental, con lo que sólo quiere decirse que una comprensión mecánico-literal equivocaría su sentido, pero no que no estén pensadas en serio y rebajadas sin intención, no que puedan ser reducidas al nivel de una moral burguesa. Su formulación extremosa tiene, al contrario, la finalidad de expresar con la máxima urgencia posible la seriedad de lo aludido.

»Y tan clara como el carácter preceptivo de las exigencias de Jesús, es el hecho de que El las declaró realizables. Esto se sigue ya del sentido de los preceptos mismos, pero también del hecho de que Jesús hace depender la salvación de su cumplimiento (cfr. 5, 20; 7, 21. 24-27). Tampoco han nacido de un fanático optimismo respecto a la capacidad moral humana y respecto a la dificultad de tales exigencias; pues Jesús habla expresamente de tal dificultad y declara que sólo unos pocos encontrarán y seguirán el estrecho camino por El indicado (7, 14).

»Es cierto que el sermón de la montaña es una ética escatológica. Como el reino de Dios está ya cerca, Jesús predica la exigencia moral absoluta de Dios con seriedad incondicional. Sus estrictos preceptos, que miran sin más por encima de la situación del mundo, contemplada por El con total realismo, expresan las condiciones para entrar en el reino de Dios. La altura radical de sus exigencias está en inseparable relación con esta nueva situación de la Historia Sagrada, inaugurada con la venida de Jesús. Con su persona ha irrumpido el tiempo final y se ha hecho actualidad el escatológico reino de Dios, por lo demás todavía de modo escondido y velado; pues el eón actual, malo, sometido a las influencias de los poderes demoníacos y del pecado sigue existiendo junto a él. Sólo por la fe se puede reconocer esta llegada del reino de Dios y la dignidad mesiánica de Jesús. Pero para los hombres que creen y siguen la llamada de Jesús a la conversión, es decir, a la vuelta radical hacia Dios, empieza ya ahora una nueva vida, porque tienen parte en las fuerzas del reino de Dios hecho presente. Y para ellos valen también los preceptos del sermón de la montaña. Para ellos son un yugo suave y una carga ligera (cfr. 11, 28-30). Para todos los demás hombres, en cambio, que no creen en la dignidad mesiánica de Jesús ni reconocen en esa fe la presencia del reino de Dios, son una carga insoportable y un escándalo. Pues en ellos se expresa el requerimiento total de Dios al hombre, se anuncia la voluntad de Dios de modo definitivo. Y por eso no pueden sonar más suaves y dulces. Junto con la persona de Jesús,

cuyos preceptos son, participan del carácter encandalizador. El modo en que Jesús los predica no pretende convencer. Jesús no se dirige como un sabio estoico a la razón de los hombres para ganar su juicio—estas exigencias son objetivas y evidentes—, sino que se dirige únicamente a la fe. El mayestático «pero yo os digo» de las antítesis sólo tienen fuerza «convincente» para quien cree en Jesús. Su fuerza obligatoria está y deja de existir con la persona de su proclamador. Son inseparables de la persona de Jesús y no pueden ser comprendidas, separadas de El, como principios morales universales. Precisamente por ello no se puede tampoco acomodarlas a la «vida práctica», sin destruir su sentido, ni reducirlas a un burgués término medio. Hacerlas así de inofensivas no significaría únicamente quitarles su importancia, sino que a la vez sería una crítica del Evangelio desde el punto de vista del mundo. Por lo supremo, la salvación, hay que luchar también con la máxima tensión de las fuerzas morales.

»Hay que conceder que Jesús predicó aquí la exigencia absoluta de Dios la «nueva justicia», sin tener en cuenta las condiciones de vida del hombre y la situación en este mundo. Tampoco en su núcleo representan un sistema moral que responda directa y expresamente a todas las cuestiones morales que le resultan al hombre de la realidad de la vida.

»El sermón de la montaña es la ética del reino de Dios hecho presente. Con él llegó el tiempo de la salud, profetizado por Jeremías (31-34), en el que Dios cierra una nueva alianza con su pueblo y en el que le da un corazón nuevo, le infunde un espíritu nuevo, y hace que viva conforme a sus preceptos y guarde sus mandamientos (*Ez.* 36, 26 y sig.). Es Dios quien hace al hombre capaz de vivir según sus mandamientos. Sólo el hombre renovado interiormente por las fuerzas del eón futuro (*Hebr.* 6, 5), traídas por Jesús, puede guardar los preceptos de Cristo.

»Si al hombre se le da además de los preceptos la energía para seguirlos, Jesús es realmente el cumplidor de la Ley. Pero como desde la llegada del reino de Dios también el discípulo de Cristo está todavía bajo la influencia del eón presente todavía existente, la realización de la ética del sermón de la montaña se queda siempre por detrás de la exigencia absoluta de Jesús. Y por eso dice Jesús a los discípulos que recen por el perdón de los pecados (6, 12; cfr. también 18, 23 y sgs.). Pero la seriedad de los preceptos no es negada por ello.»

Lo que Cristo espera de sus discípulos es la incondicional obediencia amorosa al Padre celestial. Cumpliendo esta exigencia suya, ellos son la sal de la tierra y la luz del mundo (*Mt.* 5, 13 y sig.). Cristo sabía que con sus exigencias cargaba una cruz sobre los hombros humanos. Pero explica que tiene que ser llevada, y puede serlo, en comunidad con El. Quien le siga a El sentirá el yugo como una carga ligera y hasta dulce. Sin El sus exigencias son ciertamente irrealizables (*Mt.* 11, 28-30).

El Apóstol San Pablo requiere a los lectores de todas sus epístolas, a que configuren cada vez más vivamente la semejanza a Cristo que les fué impresa en el bautismo. Y así, también para él, el obrar

cristiano se convierte en imitación y seguimiento de Cristo. En su corazón vive el amor en que Cristo se ofreció al Padre en la Cruz para salvación de los hombres, según el eterno consejo salvador del Padre. La obediencia, el amor, la entrega y veracidad pertenecen, por tanto, a las actitudes indispensables del cristiano. Ellas transforman también el mundo. Aunque Cristo no intentó mejorar el mundo, sino ordenar las relaciones del hombre con Dios, la moralidad predicada por El tiene también sus consecuencias transformadoras para el mundo.

6. En la teología protestante se enseña la santidad de la Iglesia, pero se interpreta de otro modo. Sólo a Cristo se le atribuye santidad. La *sola gratia* declina al *solus Christus*. El hombre unido a Cristo está ciertamente justificado, pero la justificación no consiste en una transformación interior. El hombre sigue siendo en sí mismo pecador. Usando la terminología católica hay que decir que sigue siendo, según la teoría protestante, un pecador grave o mortal. Sin embargo, por amor a Cristo es considerado justo por el Padre celestial. Pues la experiencia muestra que los hombres, y los justificados también, pecan continuamente. Sería un total e ingenuo malentendido suponer que en la teología protestante no se rechaza ni condena el pecado y que se da licencia al hombre para pecar continuamente. Lo que la teología evangélica afirma es sólo el hecho del pecado continuamente repetido. El pecado sólo será perfectamente superado, cuando Cristo venga por segunda vez. También entonces seguirán los hombres siendo interiormente pecadores, es decir, seguirán siendo calificados por el hecho de ser pecadores. Pero no cometerán más pecados. Y así la santidad de la Iglesia es un bien actual sólo porque Cristo, Cabeza de la Iglesia, es santo, pero es un bien puramente futuro en cuanto que la santidad se atribuya a los miembros de la Iglesia. Tampoco esta santidad escatológica significa el fin de la cualidad de pecadores, sino sólo el fin del hecho del pecado.

Sobre la significación e importancia de la justificación y de la transformación ocurrida en ella véase vol. V, § 185. También en la fe católica la santidad se atribuye a Cristo como a ningún otro. En el *Gloria* de la santa misa aparece el texto: Tú eres el solo santo (J. Pascher, *Eucharistia*, 1953, 3.ª ed., 60). Sin embargo, por ello no se niega la santidad a los miembros de la Iglesia; sólo que a Cristo se la atribuye de modo absoluto; además El es el fundamento

y creador de toda otra santidad. A la fe protestante sobre la santidad de la Iglesia corresponde una concepción estática; a la fe católica una concepción dinámica. Según la primera, la santidad está quieta en Cristo y oculta la no-santidad de los demás. Según la doctrina católica, Cristo, el Santo, se apodera con fuerza creadora del hombre unido a El y lo transforma según su imagen. Cristo es el Señor de la Iglesia; pero es un Señor tal que se iguala a Sí mismo con los dominados por El. En El y por El el Padre celestial se manifiesta poderoso en sus santos. La santidad así entendida no es un bien puramente escatológico, pero es también escatológico. La santidad de los miembros de la Iglesia es actual y futura a la vez. Son santos continuamente amenazados por el pecado y que pecan continuamente. Pero, si permanecen fieles a su comunidad con Cristo, no cometen ningún pecado mortal; sino que cometen aquellos pecados de los que San Juan dice que todos pecamos *(I Jo.* 1, 8). Quien afirma que no tiene ningún pecado es un mentiroso, según San Juan. La santidad perfecta sólo se manifestará al fin de los tiempos, cuando Dios se imponga plenamente en el hombre y el poder del pecado que impera dentro de la historia sea lo mismo que la influencia del demonio, plenamente superado dentro de la comunidad con Cristo. La Iglesia tiene que soportar también hasta el fin de los tiempos, que sus hijos cometan pecados mortales. Tales miembros no dejan de pertenecer a la Iglesia. Pero profanan a su madre (véase § 171, III, 1 c).

Muchas veces se afirma que no sólo los miembros de la Iglesia, sino también la Iglesia en cuanto tal es pecadora. Es difícil encontrar sentido a esta tesis. Sólo sería comprensible bajo dos supuestos. El uno dice que la comunidad de la Iglesia tiene carácter hipostático, como si fuera en cierto modo una sustancia de carácter personal que comprende y abarca en sí a los miembros de ella. Sin embargo, tal interpretación de la Iglesia es totalmente imposible. Destruiría la personalidad de los miembros. Caería, por tanto, en inmediata contradición con la Escritura, ya que la Sagrada Escritura atribuye la decisión y responsabilidad al individuo y porque la misma Escritura acentúa la personalidad del individuo con una decisión que no tiene pareja en todo el ámbito extrabíblico. El primer supuesto no es, por tanto, acertado.

El segundo supuesto diría que el ser en cuanto tal es pecador y está corrompido, más allá de las decisiones personales y sin ellas. Tal interpretación del ser implica una concepción del mundo dua-

lista y trágica, tal como aparece de hecho, por ejemplo, en los mitos germánicos, y en cierto sentido en la filosofía maniquea, así como en ciertos modos orientales de pensar. Se puede sospechar que el mito germánico con su trágico sentimiento y concepción del mundo influye desde lejos en la tesis de la pecaminosidad de la Iglesia en cuanto tal. También aquí aparecen de nuevo ideas extrabíblicas, que conducen a una tesis pseudoteológica. La comunidad en cuanto tal no es, pues, capaz de una decisión pecaminosa. Sólo los miembros de la Iglesia pueden ser pecadores. Como sin duda pecan en cuanto miembros de la Iglesia, como no se puede abstraer el hecho de que pertenecen a la Iglesia, la santidad de la Iglesia misma se oscurece por sus pecados. Como, según las palabras de San Juan, todos los bautizados, a pesar de su comunidad con Cristo (en caso de que no les sea concedida una gracia divina especial), cometen pecados, todos contribuyen a desfigurar la santidad de la Iglesia. Y como los individuos se reúnen en un «nosotros» tiene buena razón el decir en el «Padre nuestro»: perdónanos nuestras deudas *(Mt.* 6, 12).

Sin embargo, aunque la santidad de la Iglesia sea oscurecida por los pecados de sus hijos, irrumpe continuamente con luminoso esplendor y a través de la tiniebla en el amor dispuesto el sacrificio de sus miembros. Y así es cierto que la santidad perfecta es un bien futuro, pero la imperfecta es un bien presente y actual. Cuando la Iglesia dice de algunos de sus hijos, que vivieron santamente dentro de la historia y ahora están en la plenitud (canonización), no se trata de palabras vacías, sino de un fiel reflejo de la realidad (vol. I, § 11). Sin embargo, la Iglesia mira anhelante hacia la hora en que pertenecerá a su Señor sin reservas como Esposa *(Apoc.* 22, 10-17). Entonces se cumplirán las palabras de *Eph.* 5, 26-27, que en pleno sentido deben ser escatológicamente entendidas, de que la Iglesia será sin mancha y sin arruga, santa e inmaculada. Hasta que irrumpa esa hora, se manifiesta como la santa Iglesia de Cristo en sus mártires, que jamás han faltado y se mantuvieron firmes en su amor a Cristo hasta la muerte, en sus vírgenes, que sacrifica lo terreno en el fuego del amor celestial, y en todo el que ama a Dios y sirve al prójimo.

SECCION TERCERA

MISION DE LA IGLESIA

Observación previa

1. En la anterior exposición del nacimiento y carácter divino-humano de la Iglesia tuvimos que hablar muchas veces de su misión. Pues la fundación de la Iglesia por Cristo, así como su configuración por El recibieron su sentido de las tareas que Cristo les asignó. Por las tareas que debía cumplir creó Cristo el neotestamentario pueblo de Dios. Para cumplirlas le dió una constitución apropiada. Dice el Concilio Vaticano: «El Pastor eterno y guardián de nuestras almas (*I Pet.* 2, 25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificada, «rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» (*Jo.* 17, 20 y sig.). Ahora bien, a la manera que envió a los Apóstoles—a quienes se había escogido del mundo—, «como El mismo había sido enviado por

el Padre» *(Jo.* 20, 21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores «hasta la consumación de los siglos» *(Mc.* 28, 20). Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la firmeza de esta fe. Cfr. S. Leo M., *Sermo 4 de natali ipsius,* 2 (PL 54, 150 c). Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos, juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer con aprobación del sagrado Concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico—en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia—, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe la Iglesia universal, y a la vez poscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (D. 1821).

En la tercera sección de esta obra, que ahora empezamos, vamos a estudiar sistemáticamente la misión de la Iglesia. Para ello será inevitable repetir algunas cosas ya dichas. Pero en la repetición se iluminarán de nuevo y se explicarán más ampliamente.

Si la Iglesia tiene carácter divino-humano es *a priori* natural que continúe la misión que Cristo realizó en su vida. El instauró el reino de Dios procurando con ello la salvación de los hombres. Lo mismo habrá que decir, por tanto, de la Iglesia. Está al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres. Surge la cuestión de cómo cumple esta tarea. Cumple su misión predicando la palabra, administrando los sacramentos y ordenando toda la vida eclesiástica. Toda la Iglesia es responsable del cumplimiento de estas tareas. Sin embargo, Cristo ha dado a la comunidad del pueblo de Dios una estructura apropiada a sus tareas, por la que se reparten los poderes y responsabilidades. En razón de su voluntad fundadora el único poder de misión transmitido a la Iglesia se divide en poder de orden (poder de conceder vida) y poder de jurisdicción (poder ordenador). Estos poderes competen sólo a determinados miembros de la Iglesia. Por otra parte se estructuran dentro de la Iglesia gradualmente de

forma que existe una jerarquía del poder de orden y una jerarquía del poder de jurisdicción. Ambos poderes parciales no están estrictamente separados el uno del otro, sino íntimamente unidos entre sí. Los miembros que no son portadores de estos poderes tienen que cumplir, sin embargo, en la Iglesia importantes e insustituibles tareas.

Cristo ha confiado a la Iglesia por El fundada, y a nadie más, la mediación de la salvación preparada por El. La Iglesia es, por tanto, necesaria para la salvación. La Iglesia no tiene ningún encargo inmediato respecto a las múltiples formas de la vida terrena, sin embargo, su misión repercute también esencialmente en la vida terrena.

2. Y así resulta la siguiente división para esta sección tercera. Primero, hay que estudiar que la Iglesia sirve al honor de Dios y a su reino, después habrá que tratar la función mediadora de salvación de la Iglesia; habrá que estudiar además los poderes que competen a la Iglesia y sus portadores y explicar el papel de los «laicos» en la Iglesia. Como la predicación de la Iglesia alcanza su última seguridad en la infalibilidad papal, se dedicará a esta una extensa exposición. En estas explicaciones se incluye la explicación de las relaciones de la Iglesia con los órdenes mundanos, en especial con el Estado.

APARTADO 1.º

LA IGLESIA Y EL HONOR DE DIOS

§ 174

El honor de Dios como tarea de la Iglesia

1. Su cumplimiento inmediato

1. Cristo transmitió a la Iglesia su propia misión. Ella continúa, por tanto, la misión del Señor. La misión de la Iglesia está incluída en la de Cristo (*Lc.* 10, 16; *Jo.* 17, 18; 20, 21; véase § 167 c). La transmisión de la misión de Cristo a la Iglesia no significa, que

El se haya retirado y permanezca inactivo a la derecha del Padre. Tal concepción equivaldría al deísmo, que entiende las relaciones de Dios creador con el mundo en el sentido de que Dios creó el mundo ciertamente, pero lo abandonó después a su propia marcha sin cooperar activamente en el proceso de su evolución. Cristo está con su Iglesia, actuando y obrando, incluso después de su Ascensión. Cristo está unido a su Iglesia no sólo como fundador de ella, sino como Cabeza suya que con sus fuerzas mantiene a la Iglesia en el Espíritu Santo, le concede continuamente vida nueva y la dirige y gobierna invisiblemente (véase § 169 a; Enc. *Mystici Corporis).*

La misión de Cristo fué unitaria, pero debe ser considerada desde dos puntos de vista. Fué enviado por el Padre para instaurar definitivamente y conducir a su pleno cumplimiento de sentido el reino de Dios nacido en el Antiguo Testamento. Los hombres debían ser santificados. A la santificación se une la salvación. El hombre sólo alcanza la salvación, si honra a Dios. Sólo donde Dios reina hay verdadera existencia humana. Sólo la adoración de Dios causa la salvación del hombre. Honra de Dios y salvación de los hombres son dos aspectos del mismo proceso. La Iglesia sirve, por tanto, en razón de su misión al reino de Dios y a la salvación de los hombres. Honrando a Dios es mediadora de la salvación de los hombres. No puede dar la salvación a nadie por otro camino. Y viceversa, no falta la salvación donde se adora a Dios. Véase el *Tratado de Dios creador*, vol. I. § 109.

2. Vamos a tratar primero la misión de la Iglesia desde el punto de vista de la glorificación de Dios. Dios es glorificado por la Iglesia y en la Iglesia de dos modos: de modo objetivo y de modo subjetivo. El primero consiste en que la Iglesia representa y manifiesta la gloria de Dios, su misericordia, su justicia, su poder, su fidelidad, etc., en que es su epifanía en cierto modo; el segundo consiste en que ensalza y adora a Dios con palabras expresas. Como esto ocurre sobre todo en el culto, el segundo modo de honrar a Dios puede llamarse actividad cultual de la Iglesia. Ella misma se manifiesta como comunidad de culto.

a) Glorificación objetiva de Dios

Por lo que respecta a la primera forma, la gloria de Dios resplandece en la faz de la Iglesia de modo parecido a como lució en

la faz de Cristo *(II Cor.* 4, 6). Y del mismo modo que en el rostro de Cristo sólo fué vista por los creyentes, en la faz de la Iglesia sólo es vista por quienes creen. El incrédulo no observa nada de eso. Ve debilidades e insuficiencias y se escandaliza (§ 166 a). En la predicación de la palabra, en la administración de los sacramentos, en la aniquilación del pecado por el bautismo y penitencia, en la consagración del hombre para la publicidad del cielo y del mundo (confirmación y extremaunción), en la transformación del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, se revela la gloria de Dios. Cualquier cosa que ocurra en la Iglesia es primariamente revelación y representación del amor y sabiduría, misericordia y grandeza de Dios. En la *Epístola a los Efesios* San Pablo llama a la alabanza de Dios el sentido primero de la Iglesia. La salvación de los hombres está, según él, ordenada a la glorificación de Dios. «Y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en que hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria. En El también vosotros, que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia, rescatando la posesión que El se adquirió para alabanza de su gloria» *(Eph.* 1, 5-14). Aquí se alude a la alabanza objetiva a Dios que la comunidad de los redimidos significa ya por su mera existencia y vida. Sólo por el hecho de que es una comunidad de los sin pecado, de santificados, de sellados con el Espíritu Santo, Dios se manifiesta como el santo y poderoso, como el creador y bondadoso, como el amoroso y fiel. Pues sólo El puede hacer tales hombres. Donde aparecen excitan admiración y extrañeza. Se les pregunta por el origen y sentido de su vida. Y ambas cosas es Dios. Su fuerza transformadora y misericordiosa se manifiesta con máxima fuerza y vistosidad en los mártires y vírgenes.

La Iglesia es la representación de la gloria de Dios entre velos, ya que en ella se manifiesta la gloria de Cristo resucitado y glorificado. Por Cristo y en Cristo posee ella su propia gloria divina. La gloria de Cristo repercute en ella *(Jo.* 17, 10. 22). La Iglesia es, por tanto, testigo de la verdad y gracia de Cristo, ya que el Espíritu Santo da por medio de ella testimonio de Cristo *(Jo.* 15, 26 y sig.; 16, 8-12; *Act.* 1, 8). Es un signo de la victoria de Cristo sobre el pecado y Satanás, sobre la inhumanidad y esclavitud, sobre la desesperación y violencia. Sólo que no hay que olvidar que la gloria de Dios, el triunfo sobre el pecado y el demonio, mientras dure esta peregrinación, no se oculta menos en la debilidad e impotencia de la carne, que allá por sus tiempos en la figura de esclavo de Cristo (B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion*, 1956).

La Iglesia «revela» la gloria de Dios entre velos, porque ella misma existe no en la figura de la gloria, sino en la de la Cruz. Todavía está expuesta a la tentación del pecado y del dolor *(II Cor.* 4, 7-11; *I Pet.* 4, 1; 4, 12-14). Todavía solloza bajo el peso de la carne y anhela la gloria futura sólo en la esperanza *(Col.* 1, 27; 3, 4; *Rom.* 5, 2); anhela la hora en que se revelará la gloria de los hijos de Dios *(Rom.* 8, 18). Los pecados de sus hijos dan la impresión de que la Iglesia no honra a Dios, sino al mundo. En su dolor parece estar abandonada de Dios, lo mismo que Cristo pareció estar abandonado en la Cruz *(Mc.* 15, 34), hasta el punto que los paganos pueden preguntar, ¿dónde está vuestro Dios? (por ejemplo, *Ps.* 79 (78), 10). Entonces el incrédulo puede opinar que Dios no sale a favor de su Iglesia. Pero precisamente porque la Iglesia da testimonio a favor de aquel Dios, Cristo, Cabeza suya entregada a la muerte por salvar a los hombres, le rinde con inmutable fidelidad el honor que le es debido por ser Dios, el Señor. En medio de los pecados de sus hijos lo manifiesta como bondadoso y misericordioso, diciendo las palabras absolutorias a sus miembros pecadores. En su predicación, en los sagrados signos de los sacramentos, en la lucha contra el mal, en el dolor y muerte de sus santos, se representa el triunfo de Cristo, visible sólo para los ojos de los creyentes, invisible para los incrédulos. En vista de lo que la Iglesia es y hace, el creyente ensalzará las magníficas obras del Padre celestial *(I Pet.* 2, 9).

b) Glorificación subjetiva de Dios

1. Lo que la Iglesia manifiesta por su mera existencia—la gloria de Dios—es recogido por ella conscientemente en su culto, cuando alaba y glorifica, ensalza y adora a Dios. La oración de alabanza y acción de gracias de la liturgia eclesiástica son la respuesta a la revelación de la gloria divina, que se realiza en ella. Son signo de que la Iglesia es consciente de su propio ser y sentido y los confiesa. Si omitiera la alabanza y adoración de Dios, ello sería una negación de sí misma. Si no honrara a Dios, caería en contradición consigo misma. Si la Iglesia quisiera ensalzarse a sí misma, en vez de glorificar a Dios, se destruiría a sí misma. En la glorificación de Dios se realiza su carácter de autorrepresentación de Dios.

2. La adoración de Dios es la tarea más importante e ineludible de la Iglesia, porque procede del centro de su ser. Sin esa adoración la Iglesia no es ella misma. Su pérdida sería la pérdida de su centro. Por eso tiene el máximo sentido que dentro de la Iglesia haya grupos de creyentes, que no se proponen más sentido para su existencia que adorar a Dios (órdenes contemplativas). Realizan, representando a toda la Iglesia, con especial intensidad y exclusividad, lo que tiene que hacerse de todos modos, si la Iglesia quiere permanecer fiel a sí misma. Tales hombres contribuyen a que la primera tarea de la Iglesia no se quede sin cumplir. No se haría justicia a la importancia de su actividad, si se viera en ella únicamente un ejemplo salvador para el hombre perdido en sus actividades y negocios, ni tampoco si se viera en ella el descuido de otras tareas que sirven a la configuración del mundo y al progreso terreno.

La alabanza a Dios se realiza en la doxología eclesiástica. Por regla general la doxología no se dirige a Dios inmediatamente, sino que habla de El en tercera persona.

El teólogo evangélico Schlink explica la doxología de la manera siguiente (*Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem*, en: «Kerygma und Dogma» 3 (1957), 251-306): «La doxología se basa en la acción salvadora de Dios. Como Dios ha realizado su acción en el hombre, en el mundo, es ensalzado por los creyentes. Esto es totalmente claro en los salmos de alabanza del Antiguo Testamento: como Dios, que tiene su trono en las alturas, en su acción salvadora histórica ha tenido misericordia del impotente, es glorificado como Señor, que se inclina graciosamente desde su altura, que es el sinfín mayestáticamente elevado y misericordioso, magná-

nimo, bondadoso y perdonador. La adoración vive del reconocimiento de la acción histórica de Dios. Es en sentido propio desarrollo teológico del agradecimiento por la acción de Dios, en cuanto que el agradecimiento se convierte en alabanza al eterno Dios mismo. El hecho de que la alabanza descriptiva viva de la narrativa no significa, sin embargo, que en la alabanza descriptiva misma se describa a la vez la acción salvadora histórica; se trata, más bien, a pesar de la indisoluble relación interna, de dos géneros diversos de salmos de alabanza (Cl. Westermann) y de dos diversas formas de alabanza, distintas como el agradecimiento por la acción de Dios y la adoración de la esencia divina. También las doxologías neotestamentarias viven de la actividad salvadora de Dios, de la acción salvadora en Cristo, que, a pesar de la pendiente parusía, ha sido ya realizada totalmente, de forma que la comunidad de la tierra puede participar ya en los cánticos de victoria de los perfectos que cantan la derrota de todos los poderes enemigos de Dios y la plenitud del reino divino, y ensalzan a Dios y al Cordero. Como la doxología se basa en la acción salvadora de Dios, no es raro que ésta sea expresamente mencionada en las palabras de la doxología neotestamentaria. Pero su mención no pertenece necesariamente al texto de la doxología, y aunque sea expresamente mencionada en ella, aparece más como motivo y fundamentación de la doxología, que como contenido propio de ella (por ejemplo, *Apoc.* 4, 11; 19, 1 y sigs.). En la doxología lo que interesa en último término es Dios mismo, Dios en razón de sus acciones en nosotros los hombres, en el mundo, pero el Dios que no se acaba en estas acciones, sino que hace lo que hace con la libertad del Señor omnipotente y amoroso—que existía antes de su acción y existirá después de ella—, que es el primero y el último, el principio y el fin. En la doxología no importa únicamente la acción salvadora de Dios, sino Dios mismo, su eterna realidad. «Santo, santo, santo, es Jahvé, Señor de los ejércitos, llena está la tierra de su gloria» (*Is.* 6, 3)... Esta afirmación tiene validez lo mismo si la tierra honra a Jahvé que si no lo honra. «Al rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (*I Tim.* 1, 17). «Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén» (*Apoc.* 7, 17). En estas y muchas otras expresiones semejantes se trata de reconocer a Dios como Dios, que desde la eternidad hasta la eternidad, antes de sus acciones salvadoras y después de ellas es el mismo, Santo, Poderoso, Glorioso, Sabio. En el desarrollo doxológico aparecen, por tanto, afirmaciones sobre el ser, la esencia, las propiedades, en las que es glorificada la mismidad eterna de Dios que abarca toda la historia. Cosa análoga ocurre con la alabanza y glorificación de Jesucristo, que es ensalzado no solo como el Crucificado y Resucitado, sino también como el eterno y preexistente, que abarca todo tiempo, que, como el Padre, es el primero y el último, el principio y el fin.

»La *Epístola a los Efesios* comienza con las palabras: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos» (*Eph.* 1, 3). La continuación de sus explicaciones (1, 5-14) indica, que la glorificación de Dios es la expresión apropiada y la consciente confirmación del hecho de que la Iglesia representa una alabanza objetiva de Dios. La alabanza objetiva y la consciente se convierten una en otra.»

Schlier, en su explicación de la *Epístola a los Efesios*, expone esto de

manera siguiente: «¿Qué especie de mundo es este?» La *Epístola a los Efesios* lo describe como un inquietante fenómeno de poder. Es «este eón» (1, 21), que se amontona y se pierde en interminables «espacios» y «tiempos», en «cielos» y «eones». Es «este eón» que de suyo se convierte en una impenetrable tiniebla, que está como rodeado por ella como por el aire en que vive, y que, por tanto, él mismo es tiniebla (2, 2; 6, 12; *Col.* 1, 13). Estos límites o profundidades de sí mismo, en los que el mundo se extiende y se aleja, son una *exousia* un ámbito de poder, el ámbito de poder de sí mismo, dentro del cual se amenaza y seduce a sí mismo, se posee y se determina. En cuanto poder de su propia profundidad, no dominable pero continuamente activa, le sale al paso al hombre como poderoso. Se concentra y representa personalmente en un *Archon*, como un «*Aion* de este mundo» (2, 2). La profundidad del mundo, de cuya impenetrabilidad vive sale al paso como un hecho de poder. Y por eso tiene un «espíritu activo», es incluso un «espíritu activo». El mundo tal como es experimentado desde sus oscuros límites, desde la profundidad de su poder, el mundo como poder oscuro y profundo es activo entre los hombres en el espíritu de sí mismo, en el espíritu del mundo. Pero no está únicamente en la dimensión de profundidad, impenetrablemente llena de su unidad, sino que se manifiesta también en la amplitud actual como multitud de potencias enemigas. El mismo en su profundidad y desde ella, él mismo en su ser poderoso y desde él se desarrolla en el encuentro actual consigo mismo en un plural de «potencias y poderes» y correspondientemente en una multitud de portadores de su espíritu, de fuerzas espirituales, de *pneumatika tes ponerias* (6, 12). El cosmos es vivido como una suma de factores de poder diferenciados. Sólo una cosa es propia de todos ellos—y en esto se muestra su oculta unidad de *Archon* y *Aion*—, en el ser *ponezá*, malas potencias espirituales «del mal» (6, 16), que preparan los «días malos» (5, 16) y el «día malo» (6, 13). Ahora bien, este mundo es el mundo del hombre. Pero esto significa que es el mundo que le sale al paso en él mismo, porque tiene su representación en él mismo. Esta representación del mundo en el hombre es la «carne». La vida «en los deseos de nuestra carne», en la que «hacemos la (múltiple) voluntad de la carne y de los sentidos» es justamente la vida en la que obramos «según la medida *(katá)* del *Aion* de este mundo, según la medida del *Archon* del ámbito de poder del aire, del espíritu, que ahora actúa en los hijos de la desobediencia» (2, 2). Si consentimos en los deseos de la «carne», caemos en el mundo. Si hacemos del mundo norma, si prestamos oído a sus insinuaciones, si nos abrimos a su espíritu, si le permitimos que sea el eterno *Aion*, ello ocurre por la carne y por satisfacer sus intenciones. El mundo alcanza el poder de su existencia sólo como mundo del hombre caído en sí mismo y justamente por ello caído en el mundo, caído en el mundo y caído por ello en sí mismo. Con ello el mundo es el mundo del pecado, del engaño e ignorancia, de la corrupción (4, 17 y sigs.), el mundo, como suele llamarse (2, 15), de los muertos, el mundo que cae en la ira de Dios (cfr. 2, 3; 5, 6). Es el mundo que en el hombre caído en sí mismo se rebela desde la profundidad de su autoposeída existencia contra sí mismo, y, precisamente en esa rebelión, ciego y loco, ignorante y engañado, cumple su caída. En este eón la creación sólo con esfuerzos se mantiene y a duras penas está en su ser, el cual es bueno, porque no existe por sí mismo, y sigue siendo bueno por-

que no puede ser violentado por sí mismo» (Heinrich Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vörträge* (1956), 173-174).

Dice también más adelante: «La nueva creación de Dios, el eón cumplido por Cristo, sobre el que impera el Espíritu Santo, el Cuerpo que vive de la Cabeza, la santa Esposa que vive el amor de Cristo, el templo de Dios y su familia, la ciudad celestial..., esto es, según la *Epístola a los Efesios*, la Iglesia. En cuanto tal abarca el universo en todas sus dimensiones y quiere incorporarlo a su plenitud. La anchura y profundidad del cosmos le pertenece. Su tarea es también, por tanto, unir a sí el mundo de los pueblos, el mundo de los judíos y gentiles y guardarlos en una unidad, que es la unidad organizada y ordenada del Espíritu, de la humildad y de la paz (2, 14 y sigs.; 4, 4 y sigs.). Pero la Iglesia no abarca únicamente todas las dimensiones de la existencia terrena, sino que además trasciende tal existencia, ya que recoge en sí la «herencia» celestial. Pues la «herencia» está ya presente en la Iglesia de algún modo. En la Iglesia se está ya—como hemos oído—en la ciudad celestial en medio de los santos, en medio de la sobreabundante riqueza de su gracia (2, 7). Se tiene la herencia en el reino de Cristo y de Dios (5, 5). Se tiene porque se está en Cristo y en El se tiene acceso al Padre «en el Espíritu» y el «derecho de decirlo todo» confiadamente en la fe (3, 12; 2, 18). Se la tiene, porque por la fe y el conocimiento se puede avanzar y penetrar en el Cuerpo de Cristo hasta la Cabeza (4, 13), porque el camino hacia toda la plenitud del *Pleroma* de Dios está libre (3, 19). El término en que fueron determinados los eones está ahí (3, 11). La plenitud de los tiempos se realiza (1, 10). La promesa se cumple y se tiene parte en ella (3, 6). La llamada a la esperanza ha sido hecha (4, 4). Ahora se puede por el Pneuma de la sabiduría y de la Revelación ser conscientes de este presente bien de esperanza, y experimentar la presente «riqueza de la gloria de la herencia entre los santos» (1, 18), porque en los creyentes obra la sobreabundante fuerza de Dios, que nos ha preparado esta herencia en Cristo (1, 19 y sigs.). En la Iglesia ya no hay separación entre el cielo y la tierra, después que Cristo rompió el muro eónico que sólo permitía al hombre ir de mundo a mundo y volver siempre a sí mismo, pero jamás a Dios o unos a otros. En la Iglesia hay un continuo crecimiento en el cielo. Esto no excluye que «este eón» sea disuelto por el futuro. Pero lo que va a cambiar en la Iglesia en el eón futuro es esto: ahora la herencia se tiene a cuenta. La señal es el Pneuma. Esto durará hasta que la herencia sea total propiedad nuestra. Lo que cambiará, por tanto, en la Iglesia cuando llegue el futuro eón es que nuestro ser en Cristo será posesión nuestra, definitiva e invariable, no más amenazada, con otras palabras, que la problematicidad de nuestra posesión, debida a la caducidad de este eón, tendrá fin y mantendremos lo que tenemos (cfr. 1, 14). Otro punto de vista aparece en *Col.* 3, 3. Se revelará la gloria de la vida con Cristo escondida en Cristo (cfr. 2, 7). No será una vida nueva. En esencia será la vida que tenemos en el Cuerpo de Cristo. Pero esta vida y, por tanto, también la herencia, la ciudad celestial, el *Pleroma* de Dios, entrará con Cristo en la gloria que ya se ha cumplido, pero está todavía oculta. Se manifestará lo que es desvelado y, en definitiva, el eón futuro en el que ya estamos dentro de la Iglesia.

»Y así «en la Iglesia y en Cristo», elevado sobre todo nombre de éste y de aquél eón (1, 21), se ofrece alabanza y gloria a Dios «por todas las generaciones del eón de los eones» (3, 20 y s.). Y en ella y por ella se cumple

el sentido último de aquella buena voluntad de Dios en Cristo, con que previo a judíos y gentiles como santos hijos: la alabanza de su gloria. la gloria de su gracia (1, 6. 12. 14). Vista así, la Iglesia es la eterna alabanza a Dios que Dios se da a sí mismo» (H. Schlier, *o. c.*, 176-178).

Y después: «El Evangelio es, en relación a los hombres, a quienes se dirige, la «llamada» por la que son llamados (4, 1. 4). En él se abre la esperanza de la existencia (1, 18; 4, 4). Pues es la palabra, en que sale a luz la «verdad», es la buena nueva por la que se revela y actualiza la «redención» o la «salvación» (1, 13). Esta llamada de Dios, en que se manifiesta la esperanza por revelarse en ella la verdad y la salvación, es «oída» y «creída» por parte de los hombres (1, 13). Y así se puede decir: «por la gracia habéis sido salvados en la fe» (2, 8). La fe que tiene carácter de obediencia, de forma que los gentiles que no creen son llamados «hijos de la desobediencia» (2, 5; 5, 6), es la primera unión con la Gracia de Dios en Jesucristo, revelada en el Evangelio. Por ella son llamados los cristiano-judíos y los gentiles convertidos «los que creen» (1, 19), y en cuanto que su fe caracteriza un *habitus* son llamados los «fieles» (1, 1). Que el «oír», que preceda a la fe, significa un proceso capaz de desarrollo, se ve en *Eph.* 4. 20. Se «oye» a Cristo y se es «instruído en El» y así se le «aprende» y cree.

»Pero con el Evangelio y la doctrina no se acaba la influencia de Cristo en el espíritu para la edificación de su Cuerpo. Con la fe sólo ni los judíos ni los gentiles están todavía realmente en la Iglesia. En los solamente creyentes no se ha constituído todavía el Cuerpo de Cristo. Junto a la «fe una» está el «bautismo uno» (4, 4). Y así en 1, 13 y sig. La fe y el oír desembocan en el «ser sellados con el Espíritu Santo prometido». Con ello se piensa objetivamente, aunque probablemente todavía no terminológicamente, en el bautismo todavía vinculado a la imposición de las manos. En él recibe el creyente el sello impreso por la recepción del Espíritu. Y esto es únicamente la señal de la herencia proclamada y ofrecida en el Evangelio, que anticipa una parte del pago total y a la vez confirma al bautizado el derecho a la herencia hasta el día en que entre en su plena y definitiva posesión (1, 13 y sig.; 4, 30). Que el bautismo es el acto decisivo en la constitución del Cuerpo de Cristo en vista a los miembros del Cuerpo, se puede ver sobre todo en 5, 25 y sigs. Allí se designa como meta de la entrega a Cristo la santificación de la Iglesia que Cristo realiza por el bautismo. El bautismo es, como con razón se ha dicho, el baño nupcial de la Iglesia. De la eucaristía no se habla en esta epístola. Pero tal vez se la pueda ver aludida en el «cuidado y esmero» (5, 29). En todo caso el Apóstol en el versículo 28 pasa a una nueva fundamentación del amor obligatorio a la mujer. Por ése podría muy bien ser que se refiriera ahora al segundo sacramento, en el que se manifiesta especialmente el amor de Cristo a la Iglesia, cuanto más que al hacerse cristiano seguía inmediatamente al bautismo. La Eucaristía es entonces entendida en el contexto como celestial banquete de bodas.

»La Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo es fundada, por tanto, en los creyentes y bautizados por Cristo mismo por medio de los portadores y mediadores de su gracia con auxilio del Evangelio y del bautismo y en virtud del Espíritu Santo. Por eso judíos y gentiles han sido llamados por Cristo por medio del evangelio del Apóstol, se han unido personalmente a El por medio de la fe y están en Cristo por el bautismo. Por eso son ahora miembros de su cuerpo por el Espíritu, por eso se les ha comunicado ahora

en Cristo la plena salvación. Les han sido perdonados los pecados en Cristo (1, 7), han sido sustraídos a la muerte de sus pecados, y vivificados (2, 1. 5). son «hijos de la luz». Son ellos mismos «luz» (5, 8), son también capaces de examinar y ver cuál es la voluntad de Dios (5, 10. 17), son sabios (5, 15; cfr. 4, 17), sacan a luz lo vergonzoso y dicen la verdad (5, 12 y sig.; 4. 15), están también llenos de sabiduría sobre el oculto misterio de la instauración de todas las cosas en Cristo, ven, por tanto, también su propia situación (1, 8). Y por eso están llenos de esperanza (1, 18; 2, 12; 4, 4). Y han sido creados «para las buenas obras», que Dios dió previamente por buenas, porque las hizo El buenas en Cristo, pero que ellos tienen que apropiarse como obras buenas haciendo su vida cristiana (2, 10). Son el «hombre nuevo», creado por Dios a imagen suya, verdaderamente justo y piadoso, del que hay que «revestirse», sin embargo, ahora (4, 24). Y así en cuanto miembros del Cuerpo de Cristo son Redimidos (2, 6. 8), Agraciados (1, 6), Bendecidos con todas las bendiciones del Espíritu (1, 3).

»Pero el ser en Jesucristo tiene que ser conservado contra todas las amenazas y eso quiere decir que tiene que ser renovado y profundizado. Además hay que tener en cuenta que la existencia en Cristo y en la Iglesia se desarrolla como tal, por así decirlo, en un plano elevado, glorificado. Los cristianos están en Cristo *en tois epouraniois. Ta epourania* no son en la *Epístola a los Efesios* el cielo en nuestro sentido, sino las regiones que se extienden entre la tierra y el cielo (1, 20). En ellas vive la Iglesia en Cristo (1, 3; 2, 6; 3, 10), en ellas habitan también los poderes y potestades (3, 10; 6. 12). Sobre ellas sólo está elevado Cristo a la derecha del Padre como Cabeza de los poderes y de la Iglesia (1, 20) mientras que su Cuerpo tiene su ser en medio de ellas. Cuando se está *en tois epouraniois* no se está aún en el cielo en nuestro sentido, sino sólo cuando se está *en tois epouraniois en Christo (Iesou)* (1, 3; 2, 6). Pues en el Cuerpo de Cristo están abiertos el camino hacia la cabeza y el acceso a Dios. Por tanto, objetivamente, los *epourania* son las esferas de la existencia en que ésta se pierde, en las que tiene su amplitud y profundidad, su poder. Son las esferas-límite de la existencia. En ellas no se tiene que ver «con la carne y sangre» (6, 12), sino con potencias impenetrables, incalculables, incomprensibles, excelsas, anónimas, espirituales, que llenan y hacen ese «espacio». En ellas la existencia está continuamente amenazada y afligida, está continuamente combatida, y en una lucha en que se juega esta existencia «superior» del hombre (cfr. 2, 2 y siguiente; 6, 10 y sigs.). En esta esfera espiritual (dicho formalmente) está la Iglesia. En esta expuesta esfera se mantiene el cristianismo en la Iglesia. El cristiano está continuamente agarrado en la profundidad de su existencia, aunque no lo sepa. Por eso en cuanto cristiano hace siempre decisiones totales.

»Es claro, qué es lo que amenaza a los cristianos: por una parte el múltiple y egoísta deseo de su carne, que quiere dominar su voluntad (2, 3), pero que ella misma está voluntaria-involuntariamente en la órbita del mundo, en la órbita del espíritu que hace creer que el mundo es el cón omnipotente (2, 2 y sig.). Lo que con ello le amenaza es, en él mismo (4, 17 y sigs.) y fuera de él desde otros (4, 14; 5, 6), su propio pasado (pagano). Sus características son, por una parte, la percepción vacía y vana, espiritual y sensible que entrega al hombre al «engaño» y le conduce desde la «ignorancia» a la sabiduría y significa el «endurecimiento» del corazón (4, 18); en segundo lugar, la entrega a los «engañosos deseos», nacida de la ignorancia

y endurecimiento, y siempre creciente por sí misma, que se cumple en el adormecimiento moral del «libertinaje» y «codicia» así como en las obras «vergonzosas», «infecundas», que aborrecen la luz (4, 19, 22; 5, 11 y sig.); en tercer lugar, el alejamiento, así provocado, de «la vida de Dios» (4, 18), la vida bajo la ira de Dios (2, 4; 5, 6), la autodestrucción de la existencia (4, 22). Pero el mundo se mostrará también algún día sin velos en su peligroso poder corruptor incluso frente a los cristianos. El cristiano será algún día expuesto a sus brillantes ataques sin protección, es decir, sin la protección, en último término sólo aparente, de la existencia terrena. La situación presente, siempre expuesta, se manifestará algún día en toda su agudeza: en el momento de la muerte. De eso habla *Eph.* 6, 13. En ese momento crítico ocurre la concentrada y patente caída del poder de la muerte, ya no más velado ni prepotente, sobre el hombre despojado» (H. Schlier, *o. c.*, 180-183).

Los Gálatas ensalzan a Dios por las obras que hace en la Iglesia por medio de Pablo, el perseguidor de antaño (1, 24).

3. Todas las alabanzas y toda la adoración de la iglesia se resumen y elevan al máximo en el sacrificio de la misa, que es el sacrificio de la Cruz actualizado por la acción simbólica de la Iglesia. El Concilio de Trento acentuó frente a los Reformadores, que la eucaristía da expiación y satisfacción, mientras que los Reformadores acentuaban inilateralmente su carácter de alabanza y de acción de gracias. Por eso esto último pasó un poco a segundo plano en la conciencia creyente. Pero la Iglesia jamás ha olvidado que la eucaristía significa también alabanza y acción de gracias. En ella la Iglesia toma parte en la honra que Cristo tributó en la Cruz al Padre celestial con su incondicional obediencia, así como en el sempiterno sacrificio de alabanza que El ofrece al Padre en el círculo de los ángeles y de los santos. El sacrificio de la Cruz fué comienzo e introducción del sacrificio celestial que, según la *Epístola a los Hebreos* (4, 14; 5, 10; 7, 24; 9, 26; 10, 14), Cristo cumple sin interrupción desde que entró en los cielos y apareció ante la faz del Padre. En este eterno sacrificio de alabanza se introduce la Iglesia, cuando celebra la eucaristía. Cuando en la misa celebra la memoria del sacrificio de Cristo en la Cruz, presenta a los ojos del Padre como sacrificio propio el sacrificio de la Cruz, la adoración, la obediencia, la entrega y amor en él cumplidos. En la eucaristía penetra en el sacrificio ofrecido por Cristo como representante de la humanidad pecadora, de forma que su propia intención de sacrificio es un elemento de la estructura interna del sacrificio eucarístico. Y así ofrece al Padre, en Cristo y por Cristo, alabanza y glorificación, adoración

y acción de gracias. Forma con El una comunidad de adoración y alabanza. Su creyente participación del sacrificio de la Cruz en la eucaristía significa, por tanto, su disposición para la plena entrega a Dios, hasta la muerte, en sus hijos. Es capaz de esta forma de honrar a Dios que implica la plena entrega a Dios, porque está llena del Espíritu Santo, que configuró el sacrificio de Cristo y fué enviado por El como Amor personificado. En el Espíritu Santo se presenta adorando y glorificando con Cristo ante la faz del Padre. Véase vol. VI, § 254.

Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, jamás se representa a sí misma tan perfectamente como en el sacrificio de la misa, sacrificio de la Cruz actualizado (§ 169 a). Jamás se realiza con tanta pureza como cuando sus miembros se reúnen en el Espíritu Santo en torno a Cristo, para glorificar con El al Padre participando vivamente de su carne y sangre, en comunión con los ángeles y santos. «Por eso no es ninguna casualidad, que en cualquier parte en que aparece la Iglesia obrando públicamente, se celebre la Eucaristía» (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q. 65, art. 3). La Eucaristía no es «mero preludio solemne de la actuación pública de la Iglesia, sino la autorrepresentación, la realización de la Iglesia por antonomasia, y sólo desde ella es posible su actuación. La comunidad del partir el pan no es, por tanto, una confirmación de la Iglesia junto a muchas otras; sino que es tan central que sin ella la Iglesia no podría existir» (A. Keller, *Kirche als Kultgemeinschaft*, en: «Benediktinische Monatsschrift» 14 (1934), 25-38; 15 (1935), 183-195; 177-186; 347-361; el texto citado en la pág. 194). Sería, por tanto, una contradicción a la esencia y sentido de la Iglesia, descuidar la celebración de la eucaristía, para ganar tiempo para otras tareas.

II. Su cumplimiento mediato: tarea de la Iglesia en el mundo

1. Cristo y los órdenes terrestres

De las explicaciones precedentes se deduce que la Iglesia no tiene ninguna misión inmediata para el mundo, para la cultura, para la política, para la ciencia o para el arte. Cristo mismo se negó a intervenir inmediatamente en la configuración de lo terrestre. Lo que le importaba no era la formación de la vida política o cultural, sino la configuración de las relaciones del hombre con Dios. Esto no

significa que su actividad quedara sin influencia en los órdenes terrenos; sino que, dado que transformó profundamente al hombre, también se transformaron las instituciones soportadas por el hombre. Primero transformó al hombre desde la raíz, y el hombre transformado cambió las instituciones terrenas. Y así la palabra y actividad de Cristo también tuvieron indirectamente importancia para las formas políticas y culturales. Además, en vista de la aversión de Cristo à actuar política o culturalmente *(Jo.* 6, 15; 18, 37), hay que acentuar que Cristo no derogó la obra del Padre, sino que la supuso. En sus palabras y obras no repitió lo que el Antiguo Testamento atestigua sobre la creación, sino que lo confirma y usa como fundamento imprescindible de su actividad (6161). Pero de la realidad de la creación brotan los órdenes políticos, culturales y demás de este mundo. Sería, por tanto, absurdo afirmar que Cristo rechazó o condenó los órdenes terrestres. Ello significaría nada menos que estatuir una contradicción entre Dios creador y Dios redentor. Sería una forma nueva de Marcionismo.

Josef Schmid, a propósito del sermón de la montaña, dice lo siguiente sobre la relación en que está Cristo con los órdenes terrenos: «El sermón de la montaña anuncia las condiciones para entrar en el reino de Dios. Esta es su única intención. Cristo no quiere con ello configurar el estado de este mundo, «renovar la faz de la tierra». Por cierto que sea, que la figura del mundo tendría que cambiar si sus preceptos fueran seguidos por el hombre en su vida privada y en la esfera política, no lo es menos que no es esa la meta que El tiene a la vista. No quiere como la Estoa quiso, describir el ideal de un nuevo «hombre perfecto», que realice la idea del hombre, ni propone un nuevo programa social o económico, que sirva para el progreso de la humanidad. Todo esto es completamente ajeno al sermón de la montaña y al Evangelio. Cristo no da ninguna ley, que, a semejanza de las de Moisés, regule también las relaciones sociales. Sus exigencias como la del precepto del amor ante todo, la regla de oro, la exigencia de hacerse servidor de todos *(Mc.* 9, 35); la prohibición del divorcio y del talión no tienden al bien común, sino que se dirigen al hombre particular y le predican la voluntad de Dios. En todo esto no se trata de la utilidad general, sino del orden moral. Por esta razón se ha objetado contra el sermón de la montaña que niega al mundo y destruye la cultura. Que niega valores que los hombres actuales, e incluso la Cristiandad, ha tenido que afirmar y que, por tanto, no sirve como fundamento de una ética cristiana, porque no toma posición ante razones tan importantes de la vida como la profesión, la familia y el pueblo, el derecho y el Estado, el dinero y el capital, la cultura y la técnica, la ciencia y el arte, o, si lo hace, es en sentido negativo (Fr. Traub). Cristo ni predicó un programa político ni desarrolló una ética social o económica. Sobre una cuestión como es la de la licitud y necesidad de la guerra no tomó posición. Y, sin embargo, no quiso sacar a sus discípulos del mundo. Por eso se ha querido completar la ética del sermón de la montaña con la «mo-

ral de la creación», que tiene en cuenta los órdenes naturales. Pero los órdenes naturales de la creación no existen ya en su figura original, porque el eón presente, en que vive el cristiano es malo, está sometido a las influencias de poderes demoníacos. El sermón de la montaña tampoco necesita ser completado o corregido por la moral de la creación, porque proclama precisamente la voluntad original de Dios. Ya por esto es imposible la idea de que el sermón de la montaña destruye el mundo. Lo que conduce al mundo hacia el abismo no es la absoluta voluntad moral de Dios, sino el pecado. Jesús sabe muy bien que Dios, que creó el mundo, lo conserva y que no ignora nuestras necesidades, sino que sabe lo que necesitamos. Por eso a los que buscan el reino de Dios se les da lo demás por añadidura (6, 33). Con ello se reconoce a los bienes terrenos un valor relativo: sirven para el mantenimiento de la vida del hombre. Pero son condenados como opuestos a Dios e impedimento para la salvación, tan pronto como son considerados como igualmente importantes o más que el reino de Dios. La prohibición de preocuparse (6, 25-34) no se dirige contra el trabajo por el pan de cada día, sino contra la poca fe y contra la caída en la preocupación por los «valores» terrenos. Los severos juicios sobre la riqueza y los ricos (cfr. *Mc.* 10, 27) no contienen ninguna condenación absoluta de la posesión. Pero es cierto que el Evangelio contiene un juicio claro sobre el capitalismo que pretende, en primer lugar, no crear bienes de consumo, sino aumentar el capital, es decir, amontonar tesoros, y que valora a los prójimos, a los económicamente débiles, no como personas morales, sino como fuerza de trabajo exclusivamente. Jesús no desvalorizó el matrimonio o la familia, por el hecho de haber puesto por encima el celibato por amor al reino de Dios, sino que, al contrario, los elevó a la plena elevación moral querida por Dios al condenar el divorcio. También tomó posición respecto al Estado. Condena el espíritu con que los reyes de los pueblos imperan sobre sus súbditos (*Mc.* 10, 42 y siguiente), sin embargo, declara el pago de tributos al emperador, en el que hay un reconocimiento práctico del Estado, como no opuesto a la voluntad de Dios, pero también como completamente sin importancia al lado de lo que el hombre tiene que dar a Dios (*Mc.* 12, 13-17). El Estado es una institución necesaria de esta época del mundo y, por tanto, no es un valor absoluto. El hecho de que Jesús exija a sus discípulos renunciar a toda reclamación de su derecho y a toda recompensa, no anula el orden jurídico existente en el mundo, pero no lo reconoce como bueno. Pertenece al estado de este mundo. Pero su precepto a los discípulos es ético, es decir, individualmente motivado, no social. Jesús no toma en absoluto posición ante la cultura, ni afirmativa ni negativamente. Pues la cultura, aunque sea entendida como cultivo y ennoblecimiento de las facultades espirituales del hombre, y no como mera civilización, sólo tiene valor para este mundo, no es, por tanto, un valor absoluto. Por eso el Evangelio mira por encima de ella. Y como está sobre la cultura, sigue siendo independiente de sus cambios. Por su posición más allá de la cultura, no puede ser empleado como «factor cultural» sin profanarlo. Tampoco tomó Jesús posición ante la cuestión social. Está lejos de El toda intención de reforma social. Subrayó, eso sí, el deber de dar limosnas. Pero el punto de vista determinante no es eliminar la pobreza, sino cumplir el precepto de Dios. No se intenta una transformación fundamental de la situación económica y social existente en el mundo. La buena nueva a los pobres (*Lc.* 4, 18) no tiene resonancias sociales, ni los

pobres son requeridos a que se rebelen contra sus opresores. La miseria en sus diversas figuras pertenece al estado de este mundo. La transformación de la situación, proclamada en las bienaventuranzas a los pobres y oprimidos y amenazas a los ricos y saciados, no contiene ningún programa político-social. La exigencia, hecha al joven rico, de abandonar sus riquezas (*Mc.* 10, 17-22), lo mismo que todas las demás severas palabras sobre la riqueza y los ricos, está motivada religiosamente, no social o económicamente: la riqueza, «el injusto Mammon» es un enorme peligro para la salvación. Jesús presupone también como un dato la esclavitud y no exige su supresión. El Evangelio no toma posición ante una cuestión tan decisiva para el hombre que vive en el mundo, porque su mensaje es puramente religioso y ético, es decir, se dirige siempre al hombre particular y le dice qué tiene que hacer para alcanzar la salvación. Cierto que de los principios morales de Jesús, sobre todo del principio de la caridad, se desprenden consecuencias sociales de gran importancia. Pero ellas no son primariamente la finalidad de esos preceptos. Hay, sin embargo, en esta actitud de elevación sobre el mundo del Evangelio un juicio de valor sobre el mundo. Buscar el reino de Dios es la tarea más importante de los discípulos, junto a la cual las demás pierden importancia (cfr. *Mc.* 8, 35). Y por eso, según el *Padrenuestro,* el pan necesario para la existencia es el único bien terreno que los discípulos pueden y deben pedir (6, 12).

El mundo, según el Evangelio, aunque es creación de Dios y está gobernado por su sabia y bondadosa Providencia, está, mientras dure esta época del mundo, bajo influencias demoníacas y es, por tanto, malo. Satanás, el contradictor de Dios, es el «príncipe (o Dios) de este mundo» (*Jo.* 12, 31; *II Cor.* 4, 4), que puede ofrecer a Jesús el imperio sobre el mundo porque le ha «sido concedido» a él (a Satanás) (*Mt.* 4, 8 y sig.; *Lc.* 4, 5-7). Satanás hace valer interminablemente su malaventurada influencia sobre el mundo. El es el autor de toda desgracia (cfr. *Mc.* 1, 28). A su influencia están sometidos también los discípulos de Jesús, y no sólo en forma de persecución, sino en forma de seducción también. Quiere que caigan (cfr. *Lc.* 22, 3. 31). También la Iglesia está bajo ese imperio, aunque es el reino del Hijo del hombre (cfr. *Mt.* 13, 24-30; 36-43). El hecho de que la persona de Cristo excite contradicción y pueda convertirse en escándalo para los hombres, de que el Evangelio, el mensaje de salvación, provoque odio (*Mt.* 10, 34; *Lc.* 12, 51) y de que los discípulos sean perseguidos por confesar el nombre de Jesús, demuestra que el mundo es malo, diabólico. Es cierto que Jesús declara que con su llegada el poder de Satanás se quebró de raíz (*Mt.* 12, 25-29; *Lc.* 11, 17-22) y que el príncipe de este mundo fué expulsado (*Jo.* 12, 31); pero, a pesar de todo, su influencia sobre el mundo no ha sido interrumpida, porque el presente eón malo seguirá persistiendo mientras no irrumpa el reino de Dios en su figura definitiva. Una característica esencial de este tiempo es también el dolor. No pertenece a la tarea mesiánica de Jesús eliminarlo. Más bien aumenta incluso el dolor, porque la pasión, el dolor, pertenece al concepto de discipulado (cfr. *Lc.* 13, 9). Pero tampoco es tarea ni está en manos de los discípulos cambiar este estado del mundo, «mejorar el mundo». Sólo Dios puede hacerlo, dejando que irrumpa el eón venidero, su reino, y aniquilando todos los poderes que se oponen a su voluntad. Pero es un misterio, cuándo ocurrirá esto; tampoco a la cuestión de por qué permite esta situación del mundo, en que El, en cierto modo, comparte su imperio, da

ninguna respuesta el Evangelio. Aunque es claro y cierto que Jesús cuenta con que en el mundo siempre habrá violencia, egoísmo, persecución y apetito de mando, y aunque es claro que condena todas esas cosas como opuestas a la voluntad de Dios, jamás excitó a los oprimidos a cambiar por la fuerza ese orden social injusto (cfr. 5, 3-12). Por muy poco que afirme el mundo, tal como es—el Evangelio no conoce la alegría del mundo, siempre que habla de alegría dirige la mirada al reino de Dios—, tampoco lo niega radicalmente, como el Budismo, por ejemplo. La mayor desgracia de la vida no es para el Evangelio—como lo era para Buda—el dolor, sino el pecado, porque es el pecado lo que excluye al hombre del reino de Dios para toda la eternidad y, por tanto, puede hacerlo desventurado. Jesús tampoco enseña como la apocalíptica judía, que durante este eón Dios se retira totalmente de su creación y la abandona a los poderes demoníacos. Condena el mal en el mundo, pero jamás exige cambiarlo por la fuerza y violencia; pues la voluntad de Dios permite que este eón malo, lleno de dolor y peligros para los cristianos, perviva y persista todavía» (Josef Schmid, *Das Evangelium nach Mattäus*, 1956, 3.ª ed., 157-161).

La relación de Cristo con el mundo es a la vez positiva y negativa. Negativa, porque no configuró los órdenes terrenos ni dió indicaciones inmediatas para ello; positiva, porque reconoció la creación de Dios y transformó al hombre desde el punto de vista de su relación con Dios.

2. *La Iglesia y los órdenes terrestres*

a) De modo análogo hay que ver las relaciones de la Iglesia con los órdenes terrestres. No tiene misión para configurar inmediatamente lo terreno. Quien le atribuyera tal tarea, le enajenaría su esencia. El hecho de que la Iglesia emprendiera tareas terrenas desde Constantino el Grande, fué un proceso condicionado por el tiempo. Por haberse convertido en Iglesia del Estado y del Imperio, penetraron en ella obligaciones y actitudes mundanas. La administración de la Iglesia, por influencia de la del Estado, se dividió en diócesis (zonas ciudadanas) y zonas metropolitanas (provincias). Obispos y sacerdotes recibieron su puesto dentro del orden estatal de rango. Y a la inversa, la monarquía y el imperio fueron entendidos teocráticamente. A la Iglesia le nacieron tareas políticas y culturales. El resultado de la colaboración de Iglesia y Estado en la política, educación, ciencia y cultura fué el «Occidente cristiano». A lo largo de la Edad Moderna se aflojó, y en gran parte disolvió, la unidad. Sucesivamente fueron las esferas mundanas sustrayéndose a la inmediata protección de la Iglesia. Las esferas culturales mundanas se

independizaron cada vez más, en parte en grave lucha contra la Iglesia (Galileo Galilei) y con el resultado de una profunda tensión entre Iglesia y mundo, el cual se manifiesta como Estado, como ciencia, como arte, como orden social, como vida cultural en general. De suyo no era necesario que el proceso en el que los órdenes mundanos se liberaron del cuidado de la Iglesia, condujera a su descristianización y paganización. Al contrario, tal proceso puede dar a la Iglesia más fuerza y libertad para cumplir su verdadera y propia misión y alejarla del peligro de mundanizarse.

El papa León XIII ha expuesto las relaciones de la Iglesia con los órdenes mundanos, y en especial con el Estado, en una serie de encíclicas: *Diuturnum illud*, del 29-VI-1881; *Immortale Dei*, del 1-XI-1885; *Libertas praestantissimum*, del 20-VI-1888; *Sapientiae christianae*, del 10-I-1890; *Graves de communi*, del 18-I-1901. Ha acentuado sobre todo la independencia de la Iglesia frente a los órdenes mundanos. En la encíclica *Immortale Dei* dice: «Esta sociedad, aunque está compuesta por hombres, como la sociedad civil, sin embargo, por el fin a que tiende y por los medios de que se vale para alcanzar este fin, es sobrenatural y espiritual. Por tanto, es distinta y difiere de la sociedad política. Y, lo que es más importante, es una sociedad genérica y jurídicamente perfecta, porque tiene en sí misma y por sí misma, por voluntad benéfica y gratuita de su Fundador, todos los elementos necesarios para su existencia y acción. Y así como el fin al que tiende la Iglesia es el más noble de todos, así también su autoridad es más alta que toda otra autoridad, ni puede en modo alguno ser inferior o quedar sujeta a la autoridad civil. Jesucristo ha dado a sus apóstoles una autoridad plena sobre las cosas sagradas, concediéndoles tanto el poder legislativo como el doble poder derivado de éste, de juzgar y castigar. «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes..., enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» *(Mt.* 28, 18-20). Y en otro texto: «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia» *(Mt.* 18, 17). Y todavía: «Prontos a castigar toda desobediencia y a reduciros a perfecta obediencia» *(II Cor.* 10, 6). Y aún más: «Emplee yo con severidad la autoridad que el Señor me confirió para edificar, no para destruir» *(II Cor.* 13, 10). Por tanto, no es el Estado, sino la Iglesia, la que debe guiar a los hombres hacia la patria celestial. Dios ha dado a la Iglesia el encargo de juzgar y definir en las cosas tocantes a la religión, de enseñar a todos los pueblos, de ensanchar en lo posible las fronteras del cristianismo;

en una palabra: de gobernar la cristiandad, según su propio criterio, con libertad y sin trabas. La Iglesia no ha cesado nunca de reivindicar para sí ni de ejercer públicamente esta autoridad completa en sí misma y jurídicamente perfecta, atacada desde hace mucho tiempo por una filosofía aduladora de poderes políticos. Han sido los apóstoles los primeros en defenderla. A los príncipes de la sinagoga, que les prohibían predicar la doctrina evangélica, respondían los apóstoles con firmeza: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (*Act.* 5, 29). Los santos Padres se copsagraron a defender esta misma autoridad, con razonamientos sólidos, cuando se les presentó ocasión para ello. Los Romanos Pontífices, por su parte, con invicta constancia de ánimo, no han cesado jamás de reivindicar esta autoridad frente a los agresores de ella. Más aún: los mismos príncipes y gobernantes de los Estados han reconocido, de hecho y de derecho, esta autoridad, al tratar con la Iglesia como con un legítimo poder soberano, ya por medio de convenios y concordatos, ya con el envío y aceptación de embajadores, ya con el mutuo intercambio de otros buenos oficios. Y hay que reconocer una singular providencia de Dios en el hecho de que esta suprema potestad de la Iglesia llegara a encontrar en el poder civil la defensa más segura de su propia independencia.

Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos. Ambas potestades son soberanas en su género. Cada uno queda circunscrita dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada, dentro de la cual cada poder ejercita *iure propio* su actividad» (*Doctrina pontificia. II: Documentos políticos*, edic. BAC, núms. 4-6). En la misma encíclica *Sapientiae christianae* explica: «No es la Iglesia una agrupación casual de cristianos, sino una sociedad constituída por Dios con admirable equilibrio, sociedad cuyo fin directo e inmediato es la paz y la santificación de las almas. Y como, por divina disposición, la Iglesia posee todos los medios necesarios para estos fines, tiene leyes propias, obligaciones peculiares y un método y sistema determinados, de acuerdo con su naturaleza, para gobernar a los pueblos cristianos. Pero el ejercicio de este gobierno es difícil. Es un camino que tropieza con frecuentes obstáculos. Porque la Iglesia gobierna a pueblos diseminados por todas las partes del mundo, de

diverso origen y de costumbres diferentes. Estos pueblos, al vivir cada uno sometido a la legislación civil de su propio Estado, tienen el deber de estar sujetos, a un mismo tiempo, al poder civil y religioso. Estos dos deberes, aunque unidos en una misma persona, no son en sí contradictorios, como hemos dicho, ni se confunden entre sí. La primera obligación se ordena a la prosperidad de la sociedad civil. La segunda, al bien común de la Iglesia. Ambas obligaciones, a conseguir la perfección del hombre.

Deslindados así claramente los derechos y las obligaciones, aparece con claridad la libertad que las autoridades civiles disfrutan en la esfera de su competencia propia. Libertad que no sólo no está obstaculizada por la Iglesia, sino incluso favorecida positivamente por ésta. La Iglesia, al ordenar particularmente el ejercicio de la piedad, que es la justicia para con Dios, ordena también la justicia para con los gobernantes. Pero, por su institución más noble, el fin del poder eclesiástico es dirigir a los hombres, buscando «el reino de Dios y su justicia» *(Mt.* 6, 33), y a esta finalidad lo endereza todo, y nadie puede dudar sin pecar contra la fe, que este gobierno de las almas es competencia exclusiva de la Iglesia. Nada tiene que ver en esta esfera el poder civil. Jesucristo no entregó las llaves del reino de los cielos al César, sino a Pedro» *(o. c.,* núms. 13-14).

Sin embargo, la precisa distinción entre las tareas de la Iglesia y la configuración de los órdenes mundanos no significa separación plena. Sólo podría enseñar tal cosa, quien ve en la Iglesia únicamente la comunidad invisible de los predestinados a la vida eterna, es decir, quien niega su carácter de sociedad visible y jerárquicamente ordenada, y ve en el mundo el reino del mal caído sin remedio en poder de los demonios, cuyos órdenes de vida sólo pueden ser ordenados y refrenados por el poder disciplinar del Estado (Calvinismo; Karl Barth).

El papa León XIII dice lo siguiente sobre el tema: «Pero como el sujeto pasivo de ambos poderes soberanos es uno mismo, y como, por otra parte, puede suceder que un mismo asunto pertenezca, si bien bajo diferentes aspectos, a la competencia y jurisdicción de ambos poderes, es necesario que Dios, origen de uno y otro, haya establecido en su providencia un orden recto de composición entre las actividades respectivas de uno y otro poder. «Las (autoridades) que hay, por Dios han sido ordenadas» *(Rom.* 13, 1). Si así no fuese, sobrevendrían frecuentes motivos de lamentables conflictos, y muchas veces quedaría el hombre dudando, como el caminante ante

una encrucijada, sin saber qué camino elegir, al verse solicitado por los mandatos contrarios de dos autoridades, a ninguna de las cuales puede, sin pecado, dejar de obedecer. Esta situación es totalmente contraria a la sabiduría y a la bondad de Dios, quien incluso en el mundo físico, de tan evidente inferioridad, ha equilibrado entre sí las fuerzas y las causas naturales con tan concentrada moderación y maravillosa armonía, que ni las unas impiden a las otras ni dejan todas de concurrir con exacta adecuación al fin total al que tiende el universo. Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades exista una ordenada relación unitiva, comparable, no sin razón, a la que se dan en el hombre entre el alma y el cuerpo. Para determinar la esencia y la medida de esta relación unitiva no hay, como hemos dicho, otro camino que examinar la naturaleza de cada uno de los dos poderes, teniendo en cuenta la excelencia y nobleza de sus fines respectivos. El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos. Así, todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, sea por su propia naturaleza, sea en virtud del fin a que está referido, todo ello cae bajo el dominio y autoridad de la Iglesia. Pero las demás cosas que el régimen civil y político, en cuanto tal, abraza y comprende, es de justicia que queden sometidas a éste, pues Jesucristo mandó expresamente que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. No obstante, sobrevienen a veces especiales circunstancias en las que puede convenir otro género de concordia que asegure la paz y libertad de entrambas potestades; por ejemplo, cuando los gobernantes y el Romano Pontífice admiten la misma solución para un asunto determinado. En estas ocasiones la Iglesia ha dado pruebas numerosas de su bondad maternal, usando la mayor indulgencia y condescendencia posibles.

Esta que sumariamente dejamos trazada es la concepción cristiana del Estado. Concepción no elaborada temerariamente y por capricho, sino constituída sobre los supremos y más exactos principios, confirmados por la misma razón natural» (Enc. *Inmortale Dei*, edic. citada núms. 6-7). En la encíclica *Sapientiae christianae* dice: «Es cierto que la Iglesia y el Estado tienen cada uno su propia autoridad. Por esta razón, en la gestión de los intereses que son de su competencia, ninguno está obligado a obedecer al otro dentro de los límites que cada uno tiene señalados por su propia constitución.

Pero de esta autonomía no se sigue en modo alguno que deban andar desunidos, y mucho menos que deban vivir en lucha. La naturaleza, en efecto, nos ha dado no sólo el ser físico, sino también el ser moral. Por lo cual el hombre busca en la tranquilidad del orden público, fin inmediato de la sociedad civil, el bienestar y, sobre todo, los medios necesarios para perfeccionar su vida moral, perfección que, no consiste en otra cosa que en el conocimiento y práctica de la virtud. Pero, al mismo tiempo, el hombre quiere, como es justo, encontrar en la Iglesia los medios convenientes para su perfección religiosa, la cual consiste en el conocimiento y práctica de la verdadera religión, que es la principal de las virtudes, porque, al conducirnos a Dios, cumple y perfecciona todas las demás virtudes. De aquí se sigue que, al redactar las leyes y al establecer las instituciones, se debe atender a la índole moral y religiosa del hombre. Se ha de procurar su perfección, pero ordenada y rectamente. Nada se debe mandar o prohibir sin tener en cuenta el fin propio del Estado y el fin particular de la Iglesia. Por esta razón, la Iglesia no puede quedar indiferente ante la legislación de los Estados, no en cuanto que esta legislación es competencia exclusiva del Estado, sino porque a veces las legislaciones se extralimitan, invadiendo la esfera jurídica de la Iglesia. Más aún, la Iglesia ha recibido de Dios el encargo de oponerse a la legislación cuando las leyes positivas son contrarias a la religión, y de procurar con eficacia que el espíritu evangélico informe las leyes y las instituciones de los pueblos. Y como el destino de los Estados depende principalmente de la mentalidad de los gobernantes, por esto la Iglesia no puede dar su favor y defensa a los gobernantes que la hostilizan, que desconocen abiertamente sus derechos y que se empeñan en separar dos cosas inseparables por naturaleza, como son la Iglesia y el Estado. Por el contrario, la Iglesia favorece, como es su deber, a todos aquellos que, con criterio acertado acerca de la Iglesia y el Estado, trabajan para que ambos, aunados, procuren el bien común. En estos principios queda contenida la norma de conducta que cada católico debe observar en la vida política. Dondequiera que la Iglesia permite intervenir en la vida pública, se debe favorecer a las personas de conocida honradez que han de ser útiles a la religión. No hay ni puede haber causa alguna que legitime la preferencia dada a los hombres mal dispuestos contra la Iglesia» (edic. citada núm. 16).

En realidad la Iglesia no puede pasar de largo despreocupada e indiferente ante los órdenes terrestres. Pues, por una parte, existe

en este mundo como comunidad visible de cristianos. Por tanto, es afectada por sus formas, por las políticas y sociales, por las científicas y culturales. Se hace inmediatamente evidente cuando se desarrolla una forma política en la que el Estado se atribuye omnipotencia y no soporta junto a sí ninguna otra comunidad visible. La Iglesia tiene entonces la tarea de oponer resistencia y de proclamar los límites del poder estatal.

Tiene además que configurar en el hombre que vive en el mundo y en sus órdenes la vida de Cristo distinta del mundo y la salvación por El creada. No puede, por tanto, retirarse del mundo; sino que tiene que predicar la palabra de Dios y partir el pan de vida a los hombres que han nacido en esta tierra, que crean y trabajan, ríen y lloran y mueren después. Tiene que hablarles de la ley de Cristo y de la libertad del cristiano, de la gracia y del pecado, de la santidad y de la bondad, de la misericordia y de la ira de Dios. Tiene que sacarlos continuamente de su seguridad en sí mismos y de la autosuficiencia en la que, fascinados por la gloria del mundo, pueden caer como ciegos y sonámbulos. Tiene que tratar de conseguir hombres concretos llenos de determinadas representaciones, deseos, ideas e imágenes políticas o culturales. Esto supone a la vez proximidad al mundo y lejanía de él. La Iglesia hace esta tarea en el Espíritu Santo, o, mejor, la hace el Espíritu Santo por medio de la Iglesia *(Jo.* 16, 8-11).

Por otra parte, la Iglesia influye en la configuración del mundo por medio de los hombres que forma. Por el bautismo se convierten en hijos de Dios que, según las palabras del apóstol San Pablo, son liberados por Cristo de los poderes esclavizadores *(Gal.* 5, 17; *II Cor.* 3, 17; *Gal.* 2, 4), a saber, del egoísmo y presunción, de la caída en el dinero. Están, por tanto, capacitados para tratar las cosas de este mundo, no según la concupiscencia o capricho, sino según su sentido inmanente. Según la narración del *Génesis* Dios ordenó las cosas al hombre, para que le sirvieran de sostenimiento de su vida *(Gen.* 1, 28). Según la economía de Dios la materia existe para el hombre y no el hombre para la materia. A la materia corresponde servir y obedecer al hombre. Sin embargo, un supuesto de ello es, según la misma narración, que el hombre domine y configure el mundo (dominio espiritual y formación técnica). El cristiano se siente además obligado a las cosas porque Cristo, que es Cabeza suya, lo es también de la creación *(Col.* 1, 15-20). La finalidad, impuesta por Dios a las cosas, de servir al hombre, desempeña el

papel decisivo para el cristiano en su encuentro con el mundo. Su mirada e intención se dirigirán, al configurar lo terrestre, primero a Dios y a través suyo a los hombres a quienes sirve lo terreno, no a las cosas por las cosas mismas, no al dinero por el dinero. Y así a la atención al don de Dios, que representa cada cosa material, se une el amor al hombre. Se trata del amor dispuesto al sacrificio *(Agape)*, que no sale de sí para poseer, sino que regala para servir *(I Cor.* 13). Sólo es posible en la participación de la Cruz de Cristo. Como la Iglesia une a Cristo crucificado y resucitado, da a la vez las verdaderas cualidades para configurar el mundo con sentido, para crear instituciones dignas del hombre. En su ley hay directrices para ordenar las esferas terrenas. En ellas ejerce su *potestas directiva*. Sus leyes y ordenaciones son consecuencia, signo y expresión de su unión con Cristo.

Ella capacita y obliga a sus hijos a crear el recto orden en las esferas política, social y cultural. Delataría ceguera y falta de juicio, y sería herejía incluso, pretender afirmar que la Revelación predicada por la Iglesia y la vida celestial concedida por ella no tienen ninguna relación con estos órdenes. Se verá a continuación. En todo lo que el hombre crea y forma se representa a sí mismo. Sus obras son un reflejo de sí mismo. Los hijos de Dios, si permanecen fieles a sí mismos, crearán órdenes en los que podrán vivir y respirar como libres hijos de Dios. Estaría en contradición con su vocación de hijos de Dios y hermanos de Cristo, que se dejaran empujar sin resistencia a una forma política y económica, en que el hombre es tratado como una cosa o como un factor económico, en el que, por tanto, ellos no pueden moverse según la exigencia de su conciencia; todavía sería más violenta la contradicción, si el cristiano colaborara activamente en la producción de tales órdenes.

La Iglesia está convencida de que hay varios órdenes de vida en que puede vivirse sin dificultades la unión con Cristo. Todos los órdenes terrenos son por esencia imperfectos. Ninguna figura terrena es expresión perfecta de la comunidad con Cristo. La Iglesia no está vinculada indisolublemente a ninguna forma de cultura, de ciencia, de arte o de política. No se puede, por tanto, nombrar ninguna figura mundana, de la que se pueda decir que es el único orden cristiano posible. Claro que de todo orden, que no permite al hombre vivir según su conciencia, hay que decir, que contradice a la Revelación de Dios. Por lo demás, hasta la desaparición definitiva de las formas de este mundo y su transformación en el estado de gloria

según el modelo del Cuerpo glorificado de Cristo se harán nuevos ensayos de configurar lo terreno conforme a la ley de Cristo (§§ 114-117). Los cristianos no deben abandonar precipitadamente un orden en el que pueden vivir como cristianos a favor de otro todavía desconocido, no garantizado, que está irrumpiendo desde las tinieblas del futuro. No deben conservar lo viejo sólo porque es conocido y familiar ni abandonarlo únicamente porque es lo viejo y lo viejo cansa. No deben rechazar lo nuevo sólo porque es desconocido, ni aceptarlo porque la novedad atrae. Sino que es necesario un previo examen cuidadoso de cómo se puede configurar mejor la vida cristiana. Puede ocurrir que formas, ya acreditadas, tengan que ser abandonadas a consecuencia de un cambio en la situación espiritual, cultural o técnica, y que tengan que ser aceptadas otras nuevas. Sin embargo, puede también ocurrir que las raíces de una cultura hayan crecido estrechamente unidas a la fe, y ocurra el peligro de que la fe sea arrancada al desaparecer o agostarse esa cultura.

Hay que contar con dos posibilidades: puede ser que un orden político, social y cultural bien ajustado y seguro facilite la realización de la fe al hombre, que en cuanto ser histórico siempre es hijo de su época. Y viceversa, puede surgir el peligro, de que el hombre, a consecuencia de un cambio en el sentimiento de la vida o de una nueva imagen del mundo o a consecuencia de otras transformaciones, sienta su ordenación en una estructura política, social y cultural más que como seguridad y enriquecimiento como disminución de su vida y, por tanto, se rebele contra su anterior situación y, opinando erróneamente, que la Iglesia está indisolublemente unida con tales estructuras y órdenes mundanos, como, por ejemplo, la monarquía o el capitalismo, se vuelva también contra ella. Se necesita, pues, un juicio equilibrado y objetivo, y a la vez un decidido corazón, para encontrar la decisión apropiada a cada caso, que ni separa ilegalmente la Iglesia y la cultura, ni las identifica falsamente. Lo primero sería comparable, aunque con un lejano parecido, a la herejía nestoriana; y lo segundo a la herejía de los monofisitas. Cuando los cristianos configuran su vida y el mundo en que se mueven desde su pertenencia a Cristo, ponen la parte de mundo a ellos encomendada bajo el imperio de Cristo. Deja de ser una realidad profana en el sentido actual de la palabra. Cierto que no será una parte del santuario, pero se llenará de la bendición del santuario. Se cumplirá la original y primera significación de la palabra. El mundo se convierte en un pórtico *(pro-fanum)* de lo santo.

Esta santificación del mundo no exige que las esferas mundanas se sometan a la Iglesia en cuanto tal. Tal subordinación por sí solo no ofrece siquiera una garantía absoluta, de que los órdenes mundanos estén configurados conforme a la ley de Cristo. Creerlo sería una injustificada precipitación. Además en la «realización directa» de los órdenes profanos hay para la Iglesia un peligro de secularización. Aunque no está de ningún modo permitido separar el mundo y la Iglesia totalmente, tampoco está permitido unirlas en una armonía demasiado lisa y rotunda. Tal cosa conduciría a un sofocamiento de la Iglesia por parte del mundo. Contra el hecho de que la Iglesia en cuanto tal se haga cargo de la configuración del mundo habla además la relativa autonomía de los órdenes terrenos. Tomás de Aquino elaboró este tema. Según el papa León XIII a la Iglesia se ha confiado el cuidado de las cosas celestiales y al Estado el cuidado de las cosas terrenas. Ambos tienen en sus respectivos campos poderes plenos y supremos. Ambos tienen también sus límites. Están determinados por la naturaleza del Estado y de la Iglesia y por sus tareas respectivas.

La tesis de que los órdenes terrenos no están ciertamente sustraídos a la influencia de la Iglesia, pero no deben ser configurados por la Iglesia en cuanto tal no está en contradicción con la encíclica *Quas primas* de Pío XI. En esta encíclica es condenado el laicismo. Pero eso no significa, sin embargo, una pretensión de realizar los órdenes terrenos, sino la condena de la tesis de que lo terreno está fuera del campo de influencia de Cristo y de la Iglesia. La encíclica quiere guardar al mundo de la caída en lo puramente profano y ateo. Se condena, por tanto, la actitud que no reconoce el reinado de Cristo.

Dice el papa: «Sin embargo, los textos citados de la Biblia demuestran con toda evidencia que este reino es principalmente espiritual y que su objeto propio son las realidades del espíritu, conclusión confirmada personalmente por la manera de obrar del Salvador. Porque en varias ocasiones, cuando los judíos y aun los mismos apóstoles juzgaron equivocadamente que el Mesías devolvería la libertad al pueblo judío y restablecería el reinado de Israel, Cristo deshizo y refutó esta idea como vana esperanza. Cuando la muchedumbre, maravillada, quería proclamarle rey, Cristo rehusó este honroso título huyendo y escondiéndose en la soledad. Finalmente, en presencia del gobernador romano, declaró que su reino no era *de este mundo*. Los evangelios describen este reino como un reino

cuyo ingreso exige una penitencia preparatoria, ingreso que a su vez sólo es posible por medio de la fe y del bautismo, el cual, si bien es un rito externo, significa y produce la regeneración del alma. Este reino se opone solamente al reino de Satanás y a la potestad de las tinieblas, y exige de sus súbditos no sólo que, con el desprendimiento espiritual de las riquezas y de los bienes temporales, observen una moral pura y tengan hambre y sed de justicia, sino que exige además la abnegación de sí mismo y la aceptación de la cruz. Cristo, como Redentor, rescató a la Iglesia con su sangre; y Cristo, como Sacerdote, se ofreció a sí mismo y se sigue ofreciendo perpetuamente como víctima por los pecados del mundo; ¿quién no ve, por tanto, que la dignidad real del Salvador participa y muestra la naturaleza de ambos oficios? Por otra parte, incurriría en un grave error el que negase a la humanidad de Cristo el poder real sobre todas y cada una de las realidades sociales y políticas del hombre, ya que Cristo como hombre ha recibido de su Padre un derecho absoluto sobre toda la creación, de tal manera que toda ella está sometida a su voluntad. Sin embargo, mientras vivió sobre la tierra, Cristo se abstuvo totalmente del ejercicio de este poder, y así como entonces despreció la propiedad y la administración de los bienes humanos, así también permite y sigue permitiendo el uso de éstos a sus poseedores. Expresa bien esta permisión el conocido texto: «No arrebata el reino temporal el que da el reino celestial» (Himno *Crudelis Herodes* en el oficio de la fiesta de Epifanía). Por tanto, la autoridad de nuestro Redentor abarca a todos los hombres; extensión bien declarada por nuestro predecesor, de inmortal memoria, León XIII, con las siguientes palabras que hacemos nuestras: «El poder de Cristo se extiende no sólo sobre los pueblos católicos y sobre aquellos que, por haber recibido el bautismo, pertenecen de derecho a la Iglesia, aunque el error los tenga extraviados o el cisma los separe de la caridad, sino que comprende también a cuantos no participan de la fe cristiana, de tal manera que bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano» (León XIII, encíclica *Annum sacrum*, 25 de mayo de 1899: ASS 31 (1898-1899), 647). Y en esta extensión universal del poder de Cristo no hay diferencia alguna entre los individuos y el Estado, porque los hombres están bajo la autoridad de Cristo, tanto considerados individualmente como colectivamente en sociedad. Cristo es, en efecto, la fuente del bien público y del bien privado: «En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hom-

bres, por el cual podamos ser salvos» *(Act.* 4, 12). El es el dador de la prosperidad y de la felicidad verdadera a los individuos y a los Estados, «porque la felicidad del Estado no procede de distinta fuente que la felicidad de los ciudadanos, ya que el Estado no es otra cosa que el conjunto concorde de los ciudadanos» (San Agustín, *Epist. ad Macedonium,* c. 3; PL 33, 656). No nieguen, pues, los gobernantes de los Estados el culto debido de veneración y obediencia al poder de Cristo, tanto personalmente como públicamente, si quieren conservar incólume su autoridad y mantener la felicidad y la grandeza de su patria. Porque lo que escribimos, al comenzar nuestro pontificado, acerca de la decadencia de la autoridad del derecho y del respeto de la autoridad, sigue manteniendo su validez en estos días, a saber: «Desterrados Dios y Jesucristo—lamentábamos—de las leyes y del gobierno de los pueblos, y derivada la autoridad, no de Dios, sino de los hombres, ha sucedido que... hasta los mismos fundamentos de la autoridad han quedado arrancados, una vez suprimida la causa principal de que unos tengan el derecho de mandar y otros la obligación de obedecer. De lo cual no ha podido menos de seguirse una violenta conmoción de toda la humana sociedad, privada de todo apoyo y fundamento sólido» (Pío XI, encíclica *Ubi arcano,* AAS 14 (1922), 683).

Por tanto, si los hombres reconocen pública y privadamente la regia potestad de Cristo, necesariamente recogerá toda la sociedad civil increíbles beneficios, como son los de una justa libertad, una disciplinada tranquilidad y una pacífica concordia. Por la regia dignidad de Nuestro Señor, de la misma manera que consagra en cierto modo la autoridad humana de los jefes y gobernantes del Estado, así también ennoblece los deberes y la obediencia de los gobernantes. Por esta razón, el apóstol San Pablo, aunque mandó a las casadas y a los siervos que reverenciasen a Cristo en la persona de sus maridos y señores, también les advirtió, sin embargo, que no obedecieran a éstos como simples hombres, sino sólo como representantes de Cristo; pues es indigno de hombres redimidos por Cristo servir a otros hombres: «Habéis sido comprados a precio, no os hagáis siervos de los hombres» *(I Cor.* 7, 21). El día en que los reyes y los gobernantes legítimamente elegidos se convenzan de que mandan, más que por derecho propio, en virtud de un mandato y una representación del Rey divino, es evidente que harán un uso recto y santo de su autoridad y respetarán el bien común y la dignidad humana de los gobernados, tanto en la creación de las leyes como

en el cumplimiento de éstas. De esta manera se seguirá el florecimiento seguro de un orden tranquilo, con la supresión de todas las causas de revolución; porque, aunque el ciudadano vea en el gobernante y en las restantes autoridades públicas hombres de naturaleza igual a la suya e incluso indignos y vituperables por alguna causa, no por esto les negará su obediencia cuando contemple en aquéllos una imagen de la autoridad de Jesucristo, Dios y hombre verdadero. En lo tocante a una pacífica concordia, es evidente que cuanto mayor es la amplitud de un reino y mayor la universalidad con que abarca a todo el género humano, tanto más profundo es el arraigo que adquiere en la conciencia humana el vínculo de fraternidad que une a todos los hombres. Esta conciencia de fraternidad alejará y suprimirá los frecuentes conflictos sociales y disminuirá sus asperezas. Si el reino de Cristo incluyera de hecho a todos los hombres, como de derecho los incluye, ¿por qué no habríamos de esperar aquella paz que el Rey pacífico trajo a la tierra, aquel Rey que vino para «reconciliar todas las cosas»; que «no vino a ser servido sino a servir»; que siendo el «Señor de todos», se dió a sí mismo, como ejemplo de humildad y estableció como ley principal esta virtud, unida al mandato de la caridad; que, finalmente, dijo: «Mi yugo es suave y mi carga es ligera»? ¡Qué felicidad tan grande podría gozar la humanidad si los individuos, las familias y los Estados se dejaran gobernar por Cristo! «Entonces, finalmente—diremos con las mismas palabras que nuestro predecesor León XIII dirigió hace veinticinco años a todos los obispos del orbe católico—, podrán ser curadas tantas heridas, entonces todos los derechos recobrarán su primitivo vigor, será devuelta la paz, y caerán de las manos las espadas y las armas, cuando los hombres acepten de buen grado el poder de Cristo, le obedezcan voluntariamente y toda lengua confiese que Nuestro Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre» (León XIII, enc. *Annum sacrum,* 25 de mayo de 1899; ASS 31 (1898-1899), 647» (Enc. *Quas primas,* edic. citada, núms. 8-9.)

Una última razón por la que la Iglesia tiene que preocuparse también de las cosas de este mundo es, que existen los llamados asuntos mixtos *(res mixtae),* por ejemplo, el matrimonio, los días de fiesta, la escuela y que todo puede afectar de algún modo la salvación de las almas. Todo lo que el hombre haga está en relación con la salvación, la fomenta o dificulta. La salvación es realizada en la vida concreta de cada día, no fuera y al margen del cuidado por las cosas del mundo, sino en ellas y por ellas. En tanto que sea afectada

la salvación, la Iglesia tiene derecho al diálogo en las cosas mundanas. Con ello no quiere mezclarse en el orden de lo terreno. Sino que determina si un determinado comportamiento o proceder contradice a la voluntad de Cristo, es decir, si es pecado, y también si un modo determinado de ordenar la vida dificulta la realización plena de la unión con Cristo (cfr. C. I. C., can. 1322, § 1; can. 1494; can. 1495, § 1). Frente a tales asuntos eleva su voz. Así como la Iglesia tiene, por una parte, que intervenir en la esfera mundana en tanto que esté en cuestión la salvación *(ratione peccati)*, tampoco puede callarse, por otra parte, cuando la salvación está en peligro, so pena de ser infiel a su misión. Y por ello puede haber tensiones, diferencia de opiniones y choques. Desde que Cristo apareció, es inevitable el dualismo entre el poder eclesiástico y terreno. Está al servicio de la salvación, es decir, de la verdadera existencia unida a Dios. Cfr. R. Grosche, *Der katholische Begriff der Kirche*, en: «Pilgernde Kirche», 1938, 36-38.

Mientras que el pleno poder de la Iglesia para dar a sus miembros indicaciones sobre la configuración de la vida pública puede ser llamado *potestas directiva*, su autoridad para declarar, si un comportamiento o institución contradice a la ley de Dios o dificulta la vida de la fe, representa una *potestas directa ratione peccati;* esto último porque se trata de las relaciones con Dios.

Que en los asuntos mixtos la Iglesia trata de ponerse de acuerdo con el Estado, aparece claramente en los textos de León XIII que hemos citado. Vamos a citar otro texto de su encíclica *Diuturnum illud;* dice: «Reconoce y declara que los asuntos propios de la esfera civil se hallan bajo el poder y jurisdicción de los gobernantes. Pero en las materias que afectan simultáneamente, aunque por diversas causas, a la potestad civil y a la potestad eclesiástica, la Iglesia quiere que ambas procedan de común acuerdo y reine entre ellas aquella concordia que evita contiendas desastrosas para las dos partes» (Edic. citada, núm. 19).

b) Los papas León XIII, Pío XI y, en especial, Pío XII, han tomado frecuentemente posición ante el problema, de qué tareas compete a la Iglesia frente a los órdenes terrenos. Han fijado además la responsabilidad de la Iglesia, así como su especie y límites. Dada la importancia de la cuestión es indicado que además de las declaraciones de León XIII y Pío XI ya transcritas citemos algunas más de Pío XII.

En la encíclica *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939, dice Pío XII (AAS 6 (1939), 413-453): «Donde se rechaza la dependencia del derecho humano respecto del derecho divino, donde no se apela más que a una apariencia incierta y ficticia de autoridad terrena y se reivindica una autonomía jurídica, regida únicamente por razones utilitarias, no por una recta moral, allí el mismo derecho humano pierde necesariamente, en el agitado quehacer de la vida diaria, su fuerza interior sobre los espíritus; fuerza sin la cual el derecho no puede exigir de los ciudadanos el reconocimiento debido ni los sacrificios necesarios.

»Bien es verdad que a veces el poder público, aunque apoyado sobre fundamentos tan débiles y vacilantes, puede conseguir, por casualidad y por fuerza de las circunstancias, ciertos éxitos materiales que provocan la admiración de los observadores superficiales; pero llega necesariamente el momento en que aparece triunfante aquella ineluctable ley que tira por tierra todo cuanto se ha construído velada o manifiestamente sobre una razón totalmente desproporcionada, esto es, cuando la grandeza del éxito externo alcanzado no responde en su vigor interior a las normas de una sana moral. Desproporción que aparece por fuerza siempre que la autoridad política desconoce o niega el dominio del Legislador supremo, que, al dar a los gobernantes el poder, les ha señalado también los límites de este mismo poder.

»Porque el poder político, como sabiamente enseña en la encíclica *Inmortale Dei* (León XIII, enc. *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885: AAS 18 (1885), 166), nuestro predecesor León XIII, de piadosa memoria, ha sido establecido por el supremo Creador para regular la vida pública según las prescripciones de aquel orden inmutable que se apoya y es regido por principios universales; para facilitar a la persona humana, en esta vida presente, la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y para ayudar a los ciudadanos a conseguir el fin sobrenatural que constituye su destino supremo.

»El Estado, por tanto, tiene esta noble misión: reconocer, regular y promover, en la vida nacional las actividades y las iniciativas privadas de los individuos; dirigir convenientemente estas actividades al bien común, el cual no puede quedar determinado por el capricho de nadie ni por la exclusiva prosperidad temporal de la sociedad civil, sino que debe ser definido de acuerdo con la perfección natural del hombre, a la cual está destinado el Estado por el Creador como medio y como garantía.

»El que considera el Estado como fin al que hay que dirigirlo todo y al que hay que subordinarlo todo, no puede dejar de dañar y de impedir la auténtica y estable prosperidad de las naciones. Esto sucede lo mismo en el supuesto de que esta soberanía ilimitada se atribuya al Estado como mandatario de la nación, del pueblo o de una clase social, que en el supuesto de que el Estado se apropie por sí mismo esa soberanía, como dueño absoluto y totalmente independiente.

»Porque, si el Estado se atribuye y apropia las iniciativas privadas, estas iniciativas—que se rigen por múltiples normas peculiares y propias, que garantizan la segura consecución del fin que les es propio—pueden recibir daño, con detrimento del mismo bien público, por quedar arrancadas de su recta ordenación natural, que es la actividad privada responsable.

»De esta concepción teórica y práctica puede surgir un peligro: considerar la familia, fuente primera y necesaria de la sociedad humana, y su

bienestar y crecimiento, como institución destinada exclusivamente al dominio político de la nación; y se corre también el peligro de olvidar que el hombre y la familia son, por su propia naturaleza, anteriores al Estado, y que el Criador dió al hombre y a la familia peculiares derechos y facultades y les señaló una misión, que responde a inequívocas exigencias naturales» (edic. citada, núms. 42-48).

Hablando a 150.000 trabajadores (1 mayo 1955) dice:

«No tenemos que insistir en esta materia, tratada ya suficientemente por Nos en otras ocasiones. Pero quisiéramos que esos engañados reflexionasen que ni leyes ni instituciones nuevas son suficientes para dar a cada uno la seguridad de hallarse defendido de cualquier coacción abusiva o de poder desenvolverse libremente en la sociedad. Todo será inútil si la generalidad de los hombres viven con el temor de sufrir la arbitrariedad y no logran librarse del sentimiento de estar a merced de la voluntad, buena o mala, de los que aplican las leyes, o de los que, como empleados públicos, dirigen las instituciones y organizaciones; si cae en la cuenta de que en la vida cotidiana todo depende de relaciones de las que él quizá no goza como otros; si sospecha que tras la aparición de lo que se llama Estado se oculta el juego de poderosos grupos organizados.

»La acción de las fuerzas cristianas en la vida pública mira, ciertamente, a que se promueva la promulgación de buenas leyes y la formación de instituciones adaptadas a los tiempos, pero también más aún significa el destierro de frases huecas o de palabras engañosas y el sentirse la generalidad de los hombres apoyados y sostenidos en sus legítimas exigencias y esperanzas. Es necesario formar una opinión pública que, sin buscar el escándalo, señale con franqueza y valor las personas y las circunstancias que no se conforman con las leyes e instituciones justas o que deslealmente ocultan la realidad. Para lograr que un ciudadano cualquiera ejerza su influjo no basta ponerle en la mano la papeleta del voto y otros medios semejantes. Se desea asociarse a las clases dirigentes, si quiere, para el bien de todos, poner alguna vez remedio a la falta de ideas provechosas o vencer el egoísmo insano, debe poseer personalmente las necesarias energías internas y la ferviente voluntad de contribuir a infundir una sana moral en todo el orden público.

»He aquí el fundamento de la esperanza que Nos manifestamos a las A. C. L. I: hace diez años y que repetimos hoy con redoblada confianza ante vosotros. En el movimiento obrero pueden padecer desengaños reales sólo aquellos que únicamente se fijan en el aspecto político inmediato, en el juego de las mayorías. Vuestra acción se desenvuelve en el estadio preparatorio—aunque también esencial—de la política. Se trata de educar y encaminar por vuestro medio al verdadero trabajador cristiano, mediante vuestra «formación social» a la vida sindical y política, y de sostener y facilitar toda su conducta por medio de vuestra «acción social» y de vuestro «servicio social». Continuad, pues, sin debilidades la obra justa ahora realizada; de este modo abriréis a Cristo una entrada directa al mundo obrero, e indirectamente también a los otros grupos sociales. Esta es la «apertura» fundamental sin la cual toda otra colaboración en cualquier sentido no sería sino una capitulación de las fuerzas que se dicen cristianas.

»Amados hijos, los que estáis presente en esta sagrada plaza, y vosotros, obreros del mundo entero, a quienes Nos abrazamos tiernamente con afecto paternal semejante al amor con que Jesucristo atraía a sí las muchedum-

bres hambrientas de verdad y de justicia, estad ciertos que en cualquier caso tendréis a vuestro lado un guía, un defensor y un padre.

»Decidnos abiertamente bajo este cielo libre de Roma: ¿sabréis vosotros reconocer, en medio de tantas voces discordantes y fascinadoras que se os dirigen de varias partes, unas para poner asechanzas a vuestras almas, otras para humillaros como hombres o para defraudadores en vuestros legítimos derechos como obreros; sabréis reconocer quién es y será siempre vuestro guía seguro?

»Sí, amados obreros; el Papa y la Iglesia no pueden sustraerse a la divina misión de guiar, proteger y amar, sobre todo a los que sufren, tanto más queridos cuanto más necesitados de defensa y de ayuda, ya sean obreros y otros hijos del pueblo.

»Aquí, en este día 1 de mayo que el mundo del trabajo se ha adjudicado como fiesta propia, Nos, Vicario de Jesucristo, queremos afirmar de nuevo solemnemente este deber y compromiso con la intención de que todos reconozcan la dignidad del trabajo y que ella inspire la vida social y las leyes fundadas sobre la equitativa repartición de derechos y de deberes.

»Tomado en este sentido por los obreros cristianos el 1 de mayo, recibiendo así, en cierto modo, su consagración cristiana, lejos de ser fomento de discordias, de odios y violencias, es y será una invitación constante a la sociedad moderna a completar lo que aún falta a la paz social. Fiesta cristiana, por tanto, es decir, día de júbilo para el triunfo concreto y progresivo de los ideales cristianos de la gran familia del trabajo.

»A fin de que os quede grabado este significado, y en cierta manera para corresponder inmediatamente a los numerosos y preciosos dones que nos habéis traído de todas las regiones de Italia, nos place anunciaros nuestra determinación de instituir, como de hecho lo hacemos, la fiesta litúrgica de San José Obrero, señalando para ella precisamente el día 1 de mayo» («Ecclesia», 721 (1955), págs. 10-11).

En el discurso de la inauguración del nuevo año jurídico del Tribunal de la Sacra Rota Romana (2 octubre 1945) dice:

«Una rápida mirada somera a las leyes y prácticas judiciales pudieran hacer creer que el ordenamiento procesal eclesiástico ofrece diferencias, tan sólo secundarias, respecto al civil; algo así como las que se notan en la administración de la justicia en dos Estados civiles de la misma familia jurídica. Parecen también coincidir en el mismo fin inmediato: la actuación o tutela, establecido por la ley, pero debatido o violado en el caso particular mediante la sentencia judicial; es decir, mediante el juicio pronunciado por la autoridad competente de acuerdo con la ley. Se encuentran, asimismo, en ambos los varios grados de las instancias judiciales, el procedimiento mixto en ambos, los mismos elementos principales: súplica de introducción de la causa, citas, examen de los testigos, presentación de los documentos, interrogatorio de las partes, instrucción del proceso, sentencia, derecho de apelación. A pesar de todo, esta amplia semejanza externa e interna no debe apenas olvidar las profundas diferencias que existen: primero, en su origen y naturaleza; segundo, en su objeto; tercero, en su fin. Nos limitaremos a hablar del primero de estos tres tiempos, dejando para años futuros, Dios mediante, el tratar de los otros dos.

»La potestad judicial es una parte esencial o una función necesaria del poder de las dos sociedades perfectas: la eclesiástica y la civil. Por eso la

cuestión del origen de la potestad judicial se identifica con la del origen de Poder. Pero por eso cabalmente además de la semejanza que he indicado, se ha creído encontrar otras más profundas. Es cosa singular ver cómo algunos secuaces de las diversas concepciones modernas acerca del Poder civil han invocado para confirmar y sostener sus opiniones las presuntas analogías con la potestad eclesiástica. Esto vale no menos tratándose del llamado «totalitarismo» y «autoritarismo» que de su polo contrario, la democracia moderna. Pero, en realidad, aquellas semejanzas más hondas no existen en ninguno de los dos casos, como un breve examen lo demostrará fácilmente.

»Es innegable que una de las exigencias vitales de toda comunidad humana y, por tanto, de la Iglesia y del Estado, consiste en asegurar durablemente la unidad en la diversidad de opiniones. Ahora bien: el totalitarismo es incapaz de satisfacer aquella exigencia, porque da al Poder civil una extensión indebida, abarcando en su contenido y en su forma todos los campos de actividad, comprimiendo de tal modo toda legítima vida propia, personal, local y profesional en una unidad o colectividad mecánica bajo el marchamo de la nación, de la raza o de la clase.

»En nuestro radiomensaje de Navidad de 1942 hemos señalado ya las tristes consecuencias acarreadas al Poder judicial por aquella concepción práctica que suprime la igualdad de todos ante la ley y abandona las peticiones judiciales a la merced de una mudable junta colectiva. Por otra parte, ¿quién podrá creer que estas interpretaciones erróneas violadoras del Derecho, hayan podido determinar el origen o influir en la acción de los tribunales eclesiásticos? Eso no se ha dado ni se dará nunca, porque es contrario a la misma naturaleza de la potestad social de la Iglesia, como veremos en seguida.

»Pero aquella exigencia fundamental está también lejos de satisfacer la otra concepción del Poder civil, que puede ser designada por el nombre de «autoritarismo», por excluir a los ciudadanos de toda participación eficaz o influjo en la formación de la voluntad social. De aquí se sigue que divide la nación en dos categorías: la de los dominadores y la de los dominados, cuyas recíprocas reacciones vienen a ser puramente mecánicas bajo el imperio de la fuerza o tienen un fundamento meramente biológico.

»Ahora bien: ¿quién no ve que de este modo queda profundamente trastornada la naturaleza del Poder estatal? Y es que éste por sí mismo, mediante el ejercicio de sus funciones, debe tender a que el Estado sea una verdadera comunidad, íntimamente unida en el fin último que es el bien común. Pero en aquel sistema, el concepto de bien común se hace tan deleznable y se descubre tan claramente como un manto engañoso del interés connatural del dominador que un desenfrenado dinamismo legislativo esconde toda garantía jurídica y, por lo mismo, suprime un elemento fundamental de todo verdadero orden jurídico. Nunca un tan falso dinamismo podrá sumergir o remover los derechos esenciales reconocidos a cada una de las personas físicas y morales en la Iglesia. La naturaleza del Poder eclesiástico no tiene nada que ver con aquel autoritarismo, al que, por tanto, no se le puede reconocer ningún punto de comparación con la constitución jerárquica de la Iglesia.

»Réstanos examinar la forma democrática del Poder civil, en la que algunos pretenden hallar una mayor semejanza con el Poder eclesiástico. Sin duda que donde está vigente una verdadera democracia teórica y práctica

colma la exigencia vital de toda sana comunidad a que nos hemos referido. Pero esto tiene lugar, o puede tener lugar, en iguales circunstancias también cuando se trata de las otras legítimas formas de gobierno. Ciertamente que la cristiana Edad Media, singularmente informada por el espíritu de la Iglesia, mostró con la riqueza de florecientes comunidades democráticas como la fe cristiana sabe crear una verdadera y genuina democracia y que incluso forma su única base duradera. Y es que una democracia sin la unión de los espíritus, al menos en los principios fundamentales de la vida, sobre todo por lo que se refiere a los derechos de Dios y a la dignidad de la persona humana, al respeto a la honesta actividad y libertades personales, aun en los asuntos políticos; una democracia así sería defectuosa e insegura. Así, pues, cuando el pueblo se aleja de la fe cristiana o no la establece resueltamente como principio de la vida civil, entonces la democracia fácilmente se altera y deforma y en el transcurso del tiempo se ve sujeta a caer en el totalitarismo o en el autoritarismo de un solo partido. Si, por otra parte, se tiene en cuenta la tesis preferida de la democracia, tesis que insignes pensadores cristianos han defendido en todo tiempo, es decir, el sujeto originario del Poder civil que deriva de Dios, es el pueblo, y no la masa, resulta cada vez más clara la distinción entre la Iglesia y el Estado, aun siendo éste democrático.

»De hecho, la potestad eclesiástica, y, por consiguiente, también el Poder judicial en la Iglesia, es esencialmente diverso en el Poder civil. El origen de la Iglesia, contrariamente al del Estado, no es de derecho natural. Un análisis de la persona humana, por alto y esmerado que sea, no ofrece elemento alguno para deducir que la Iglesia habría tenido que nacer y desarrollarse naturalmente, al igual que la sociedad civil. La Iglesia proviene de un acto positivo de Dios, más allá y por encima de la índole social del hombre —por más que esté en perfecta armonía con ella. De ahí que la potestad eclesiástica y, por ende, el correspondiente Poder judicial hayan nacido de la voluntad y del acto con que Cristo ha fundado su Iglesia. Esto no quita, sin embargo, que, una vez constituída la Iglesia como sociedad perfecta por obra del Redentor, brotasen del fondo de su naturaleza no pocos elementos de semejanza con la estructura de la sociedad civil. Con todo, hay un punto en el que la diferencia fundamental se manifiesta con particular evidencia. La fundación de la Iglesia como sociedad se ha llevado a cabo al revés del origen del Estado: no de abajo arriba, sino de arriba abajo. Y es así que Cristo, que ha realizado en su Iglesia el reino de Dios en la tierra, anunciado por El y destinado para gozo de los hombres de todos los tiempos, no ha confiado a la comunidad de los fieles la misión de maestro, sacerdote y pastor, recibida del Padre para la salvación de la Humanidad, sino que la ha transmitido y comunicado a un Colegio de Apóstoles o enviados, escogidos por El mismo para que con su predicación y su ministerio sacerdotal y con la potestad social de su oficio hicieran entrar en la Iglesia la muchedumbre de los fieles, para santificarlos, iluminarlos y conducirlos a la plena madurez de los seguidores de Cristo.

»Examinad las palabras con las que El les ha comunicado sus poderes, el poder de ofrecer el sacrificio en memoria suya (*Lc.* 22, 19), el poder de perdonar los pecados (*Jo.* 20, 21-23), la promesa e investidura de la potestad suprema de las llaves a Pedro y a sus sucesores personalmente (*Mt.* 16, 19; *Jo.* 21, 15-17); la comunicación del poder de atar y desatar a todos los Apóstoles (*Mt.* 17, 18). Meditad, por último, las palabras con las que Cristo antes

de su ascensión transmite a estos mismos apóstoles la misión universal que ha recibido del Padre (*Mt.* 28, 18-20; *Jo.* 20-21).

»¿Hay, acaso, en todo ello algo que se presta a dudas o equívocos? Toda la historia de la Iglesia, desde su comienzo hasta nuestros días, no deja de hacerse eco de aquellas palabras y de dar el mismo testimonio con una claridad y exactitud que ninguna sutileza puede turbar o empañar. Ahora bien: todas estas palabras, todos estos testimonios, proclaman a una que en la potestad eclesiástica la esencia, el punto central según la expresa voluntad de Jesucristo, y consiguientemente por derecho divino, está en la misión por El confiada a los ministros de la obra de la salvación ante la comunidad de los fieles y ante todo el género humano.

»El canon 109 del Código de Derecho Canónico ha iluminado con viva luz este admirable edificio dándole un relieve escultórico: «Los que son incorporados a la Jerarquía eclesiástica no son escogidos por el consentimiento o vocación del pueblo o del Poder secular, sino que son constituídos en los grados de la potestad de orden mediante la ordenación sagrada; en el Sumo Pontificado, por el mismo Derecho divino, mediante el cumplimiento de la condición de la elección legítima y de su aceptación, y en los demás grados de la jurisdicción, mediante la misión canónica. No por el consentimiento o vocación del pueblo o del Poder secular.» El pueblo fiel o el Poder secular pueden haber participado con frecuencia, a través de los años, en la designación de aquellos a quienes debían conferirse los oficios eclesiásticos, para los cuales, por otra parte, incluso para el Sumo Pontificado, pueden ser elegidos tanto los descendientes de noble clase como el hijo de la más humilde familia obrera. Con todo, de hecho, los miembros de la Jerarquía eclesiástica han recibido y reciben siempre su autoridad de lo Alto y no deben responder del ejercicio de su mandato más que ante Dios inmediatamente, y mediatamente ante su superior, el Romano Pontífice, o en los otros grados ante sus superiores jerárquicos; pero no tienen que dar ninguna cuenta ni al pueblo ni al Poder civil, salvo, naturalmente, la facultad de todo fiel de presentar sus súplicas y apelaciones en la debida forma a la autoridad eclesiástica competente a la suprema potestad de la Iglesia, sobre todo cuando el suplicante o apelante está movido por interesarle su personal responsabilidad de la salud espiritual, propia o ajena.

»De cuanto llevamos dicho fluyen principalmente dos conclusiones: primera, que en la Iglesia, al revés del Estado, el sujeto primordial del Poder, el juez supremo, la última instancia de apelación, nunca es la comunidad de los fieles. No existe, por tanto, ni puede existir en la Iglesia, tal como ha sido fundada por Cristo, un tribunal popular o una potestad judicial que derive del pueblo. Segunda, la cuestión de la amplitud y alcance de la potestad eclesiástica se presenta también de un modo completamente diverso del que se refiere al Estado. Para la Iglesia tiene valor, en primer lugar, la voluntad estrecha de Jesucristo, quien pudo darles, según su sabiduría y bondad, medios y poderes, mayores o menores, salvo siempre el mínimo exigido necesariamente por su naturaleza y su fin. La potestad de la Iglesia abraza todo el hombre, su interior y exterior, en orden a la consecución del fin sobrenatural, por lo mismo que está completamente sometido a la ley de Cristo, de la que la Iglesia ha sido constituída por su divino Fundador custodiadora y ejecutora tanto en el fuero externo como en el fuero interno o de conciencia: potestad, pues, plena y perfecta, aunque ajena a aquel totalitarismo que

no admite ni reconoce la honesta apelación a los claros e imprescriptibles dictámenes de la propia conciencia y violenta las leyes de la vida individual y social, escritas en los corazones de los hombres (cfr. *Rom.* 2-15). Porque la Iglesia tiende con su poder no a esclavizar la persona humana, sino a asegurar su libertad y perfección rescatándola de las debilidades, de los errores y de los extravíos del espíritu y del corazón que tarde o temprano acaban siempre en la deshonra y en la esclavitud. El carácter sagrado que a la jurisdicción eclesiástica corresponde por su origen divino y por su pertenencia a la potestad jerárquica debe inspiraros, amados hijos, una altísima estima de vuestro juicio y espolearos a cumplir sus austeros deberes con fe viva, con rectitud inalterable y con celo siempre en vela. Pero bajo el velo de esta austeridad, ¿qué resplandor no se revela a los ojos de quien sabe ver en el Poder judicial su majestad de la justicia, que en toda su acción tiende a mostrar a la Iglesia, la esposa de Cristo, santa e inmaculada ante su divino Esposo y ante los hombres?» («Ecclesia», 222 (1945), págs. 5-6).

En el discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas (9 septiembre 1955) dice:

«En virtud de un principio análogo, la Iglesia viene regularmente en el campo de la vida pública para garantizar el justo equilibrio entre deber y obligación, de un lado, y derecho y libertad, de otro. La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la de la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el estado sobre la voluntad del creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas. Nuestro predecesor León XIII, en su encíclica *Immortale Dei*, del 1 de noviembre de 1885, escribió: «*Revera quae res in civitate plurium ad communem salutem possunt: quae sunt contra licentiam principum populo male consulentium utiliter institutae: quae summam rem-publicam vetant in municipalem vel domesticam rem importunius invadere: quae valent ad decus, ad personam hominis, ad aequalitatem iuris in singulis civibus conservandam, earum rerum omnium Ecclesiam catholicam vel inventricem, vel auspicem, vel custodem semper fuisse, superiorum altatum monumenta testantur*» (Leonis XIII. P. M. Acta ed. Romana, vol. V, 1886, pág. 142). Cuando León XIII escribía estas palabras, hace setenta años, con la mirada puesta hacia el pasado, no podía adivinar a qué pruebas les sometería el futuro inmediato. Hoy, Nos creemos poder decir que la Iglesia durante estos setenta años se ha mostrado fiel a su pasado y que las afirmaciones de León XIII han sido ampliamente sobrepasadas.

»Llegamos así a tratar dos problemas que merecen una especialísima atención: las relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre la Iglesia y la cultura.

»En la época precristiana las autoridad pública, el Estado, era competente tanto en materia profana como en asuntos religiosos. La Iglesia católica tiene conciencia de que su divino fundador le ha transmitido el dominio de la religión, la dirección religiosa y moral de los hombres en toda su extensión, independientemente del poder del Estado. Desde entonces existe una historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y esta historia ha cautivado fuertemente la atención de los investigadores.

»León XIII ha encerrado, por decirlo así, en una fórmula la naturaleza

propia de estas relaciones, de las que nos da una luminosa exposición en sus encíclicas *Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) y *Sapientiae christianae* (1890); los dos poderes, la Iglesia y el Estado, son soberanos. Su naturaleza, como el fin que persiguen, fijan los límites dentro de los cuales gobiernan «iure proprio». Como el Estado, posee la Iglesia también un derecho soberano sobre todo aquello de que tiene necesidad para alcanzar su fin, incluso sobre los medios materiales. «*Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animorum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae*» (*Immortale Dei*. Acta ed. Romana, vol. V, págs. 127-128). El Estado y la Iglesia son dos poderes independientes, pero que no por ello deben ignorarse y mucho menos combatirse; es mucho más conforme a la naturaleza y a la voluntad Divina que colaboren en una mutua comprensión, puesto que su acción se aplica al mismo sujeto, es decir, al ciudadano católico. Sin duda que pueden surgir entre ellos casos de conflicto: cuando las leyes del Estado lesionan el derecho divino, la Iglesia tiene la obligación moral de oponerse.

»Podrá tal vez decirse que, a excepción de pocos siglos—para todo el primer milenio y para los cuatro últimos siglos—la fórmula de León XIII refleja más o menos explícitamente la conciencia de la Iglesia; además, aun durante el período intermedio no faltaron representantes de la doctrina de la Iglesia, quizá una mayoría, que compartieron la misma opinión.

»Cuando nuestro predecesor Bonifacio VIII decía, en 30 de abril de 1303, a los enviados del rey germánico Alberto de Habsburgo: «*...sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate... omnes potestates... sunt a Christo et a nobis tamquam a vicario Iesu Christi*» (Mon. Germ. hist. LL, sect. IV, tom. IV, part. ñ, pág. 139, 19-32), se trataba, quizá, de la formulación más acentuada de la llamada idea medieval de las relaciones del poder espiritual y del poder temporal; de esta idea, hombres como Bonifacio deducirían las consecuencias lógicas. Más, incluso para ellos, se trataba aquí ni más ni menos que de la transmisión de la autoridad como tal, no de la designación de su detentador, como el mismo Bonifacio había declarado en el Consistorio de 24 de junio de 1302 (cfr. C. E. Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, París, 1688, págs. 31-33). Esta concepción medieval estaba condicionada por la época. Quienes conozcan sus fuentes admitirán probablemente que hubiese aparecido.

»Concederán, quizá también, que aceptando las luchas como las de las investiduras, la Iglesia defendía ideales altamente espirituales y morales y que, desde los apóstoles hasta nuestros días, sus esfuerzos para permanecer independiente del poder civil han tendido siempre a salvaguardar la libertad de los principios religiosos. Que no se objete, pues, que la Iglesia misma menosprecia las convicciones personales de quienes no piensan como ella. La Iglesia consideraba y considera el abandono voluntario de la verdadera fe como un pecado. Cuando a partir del año 1200, aproximadamente, esta defección entrañó consecuencias penales tanto de parte del poder espiritual como civil fué para evitar que se deshiciera la unidad religiosa y eclesiástica de Occidente. Para los no católicos, la Iglesia aplica el principio reproducido en el código de Derecho canónico: «*Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*» (can. 1.351), y estima que sus convicciones constituyen

un motivo, pero no el principal, de tolerancia. Nos tratamos ya de esta materia en nuestra alocución del 6 de diciembre de 1953 a los juristas católicos de Italia.

»El historiador no deberá olvidar que, si la Iglesia y el Estado conocieron horas y años de lucha, hubo también, desde Constantino el Grande hasta la época contemporánea e incluso hasta nuestros días, períodos tranquilos, a menudo prolongados, durante los cuales colaboraron, dentro de una plena comprensión, en la educación de las mismas personas. La Iglesia no disimula que en principio considera esta colaboración como normal y que mira como ideal la unidad del pueblo en la verdadera religión y la unanimidad de acción entre ella y el Estado. Pero sabe también que desde cierto tiempo los acontecimientos evolucionan más bien en otro sentido, es decir, hacia la multiplicidad de confesiones religiosas, y de concepciones de vida dentro de la misma comunidad nacional en que los católicos constituyen una minoría más o menos fuerte. Puede ser interesante e incluso sorprendente para el historiador encontrar en los Estados Unidos de América un ejemplo, entre otros, de la forma en que la Iglesia llega a expandirse en medio de las más diversas situaciones» («Ecclesia», 740 (1955), págs. 6-7).

§ 175

Iglesia y reino de Dios

La misión de la Iglesia se nos manifiesta con una nueva iluminación, si consideramos su relación con el reino de Dios. Al comienzo de la obra indicábamos que es un error decir que Cristo quiso el reino de Dios, pero vino la Iglesia. En esta afirmación hay, sin embargo, algo acertado, ya que reino de Dios e Iglesia no son completamente idénticos. La Iglesia tiene encargo de fomentar el reino de Dios. Por otra parte es la manifestación velada del reino de Dios entre Pentecostés y la Parusía. Con estas dos tesis se caracteriza su relación con el reino de Dios. A la vez se muestra que la tarea de la Iglesia respecto al reino de Dios coincide con su tarea de servir al honor y honra de Dios. Reconociendo con Cristo y por Cristo a Dios como Señor, anticipa el reino de Dios dentro de la historia.

I. Cristo y el reino de Dios

Para aclarar las dos relaciones dichas de la Iglesia con el reino de Dios es indispensable exponer brevemente la relación de Cristo

con tal reino. La venida del reino de Dios es el núcleo de la predicación de Jesús. Instaurarlo era el sentido de su misión. Cumplió las promesas viejotestamentarias instituyendo el reino de Dios. El reinado de Dios es una acción regia de Dios, por la que se manifiesta como Señor dentro de la historia e impone su imperio, haciéndose todo en todas las cosas *(I Cor.* 15, 28). En él se concede al hombre la salvación.

En la predicación de la llegada del reino de Dios se resume todo lo que Cristo reveló *(Mt.* 4, 23; 9, 35; 10, 7; 13, 19; *Lc.* 4, 13; 9, 10; 9, 2. 11; 16, 16; *Act.* 1, 3; 8, 12; 20, 25; 28, 31). Cristo mismo es quien trae y realiza el reino de Dios. En El se instaura el reinado de Dios sobre este mundo. En El, Cabeza del universo, reina Dios-Padre incondicionalmente. En El se impuso el imperio de Dios entre los hombres. Esta fué la predicación del Precursor: «Arrepentíos porque el reino de los cielos está cerca» *(Mt.* 3, 2). Cuando Jesús volvió del desierto en que Satanás le había tentado a instaurar un pseudorreino de Dios, empezó su predicación con las palabras siguientes: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» *(Mc.* 1, 15; cfr. *Mt.* 4, 17). Tanto a los doce, como a los setenta discípulos les dió el encargo de predicar la proximidad del reino de Dios *(Mt.* 10, 7; *Lc.* 10, 9. 11).

Cuando la luz empezó a brillar en las tinieblas *(Jo.* 1, 5), irrumpió el reino de Dios en el mundo. Es gracia de Dios que esta luz viniera. El reino de Dios no puede ser forzado por los hombres. Tampoco pueden merecerlo, aunque sufran el calor y el peso del día. Dios lo regala y el hombre lo recibe *(Lc.* 12, 32; 22, 29; *I Thess.* 2, 12; *II Thess.* 1, 5; *Col.* 1, 13; *II Tim.* 4, 18; *Sant.* 2, 5). Dios lo regala por libre bondad. El hombre lo recibe como un niño *(Mc.* 10, 15). Presupuesto de que sea hecho partícipe del reino de Dios, es la fe y la conversión o *metanoia (Mc.* 1, 15; *Lc.* 13, 1-4). El reino de Dios plantea al hombre grandes exigencias. No es sólo que tenga que abrirse a Dios, para ser admitido en su reino; el reino de Dios que se le regala por pura gracia representa continuamente para él una difícil tarea. Sólo los que tienen hambre de justicia, los que son rectos de corazón, los fundadores de la paz, los pobres y afligidos, es decir, los no perdidos en la gloria de este mundo *(Mt.* 5, 3-10), pueden ser partícipes del reino. La entrada en el reino de Dios significa una decisión radical a favor de Jesucristo, porque El da testimonio de la verdad, es decir, de la gloria de Dios revelada por él y además da testimonio contra el príncipe de este mundo, que es el

padre de la mentira. Esta decisión es un asunto de sensatez. «¿Quién de vosotros, si quisiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos, a ver si tiene para terminarla? No sea que echados los cimientos y no pudiendo acabarla, todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él, diciendo: Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. O ¿qué rey, saliendo a campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil? Si no, hallándose aún lejos aquél, le envía una embajada haciéndole proposiciones de paz» *(Lc.* 14, 28-32). La decisión no soporta ni dilaciones ni medias tintas (*Mt.* 8, 21 y sig.; *Lc.* 9, 29 y sig.; *Mt.* 6, 24; *Lc.* 16, 13). Quien pone una vez la mano en el arado y mira hacia atrás, no es apto para el reino de Dios *(Lc.* 9, 62). Para alcanzar el reino, el hombre tiene que estar dispuesto a abandonarlo todo *(Mt.* 13, 44-46; 22, 1-5; 6, 19-21; 6, 25-34; *Mc.* 8, 34-38; 10, 23-29).

El reino de Dios es salvación y vida, vida eterna. Pues aquel que se entrega al reino de Dios, o, mejor, aquel sobre quien Dios ejerce su reinado, participa del señorío, de la gloria de Dios *(Mc.* 9, 43-47; 10, 17. 24 y sig., 37; *Mt.* 6, 33; 18, 9; 20, 21; *Apoc.* 20, 10; *I Thess.* 2, 12). Es paz y alegría en el Espíritu Santo *(Rom.* 14, 17). El reinado de Dios libera del imperio del pecado y del demonio *(Apoc.* 12, 10; *I Cor.* 4, 20). Quien no entra por la fe en el reino de Dios, pierde su salvación. Quien rechaza el mensaje del reino de Dios, es rechazado, como lo fué el pueblo de Israel *(Mt.* 21, 28-44; *Rom.* 9-11). Permanece bajo el imperio de Satanás. En las obras de Cristo lo que importa es siempre el reino. El hombre tiene que decidirse entre dos señores. No puede existir sin señor. Eso pertenece a su esencia. No puede existir fuera del reino de Dios o del reino del demonio. No tiene zona alguna neutral.

Aunque el reino de Dios está presente y se hizo realidad en Cristo, aunque la salvación futura se decide en la fe en el reino de Dios instaurado por Cristo, es una realidad futura a la vez que es presente. Su plena figura es, por tanto, más importante que el presente y que el pasado. Llegará un tiempo en que nadie pueda pasar por alto el reino, en que todos tengan que someterse a él, unos para salvación y otros para desgracia. Ahora todavía no ocurre eso; todavía está oculto. Del mismo modo que en Cristo estaba, sin duda, presente la gloria de Dios pero sólo era visible a los ojos de los creyentes, porque estaba velada por la debilidad de la carne, también el reino de Dios está presente desde la vida, muerte y resurrección

de Cristo, pero está todavía ocultado y velado en las formas de este mundo. Dentro de la historia lo que salta a primera vista no es el reino de Dios, que es imperio de la verdad en la caridad y de la caridad en la verdad, sino el reino del pecado y del demonio. Lo que nosotros vemos ahora (en el mundo y en nosotros mismos) no es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo, sino envidia y odio, hambre de poder y sensualidad, injusticia y mentira, desesperación y desesperanza. El reino de Dios es un misterio que se ve y no se ve, que el creyente ve y el incrédulo no puede ver (*Mc.* 4, 11 y sig.). Cierto que está en medio de los hombres, pero llega sin pompa exterior y no es notado, por tanto (*Lc.* 17, 20). Ocurre con él como con Cristo. «Juan les contestó, diciendo: Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis» (*Jo.* 1, 26). Las parábolas en que se describe el reino de Dios atestiguan su carácter de ocultamiento. No sirven meramente para hacer visible lo invisible; en mayor medida aún expresan la invisibilidad, lo misterioso del reino de Dios. «Otra parábola les propuso: Es semejante el reino de los cielos al fermento que una mujer toma y lo pone en tres medidas de harina, hasta que todo fermenta» (*Mt.* 13, 33). «No se ve que haya ocurrido algo, como la mujer que escondió levadura entre la harina: aparentemente allí sólo hay harina. Y eso ocurre con el reino de Dios. Por regla general no se ve nada de él, y cuando se ve algo, es insignificante y pequeño frente a las cosas de este mundo, tan pequeño, que a los ojos del mundo es casi una ridícula nadería: es como un granito de mostaza, que es la más pequeña de las simientes; también en esta parábola se destaca la pequeñez de la figura en que existe el reino de Dios; la desproporción entre lo que es propiamente el reino de Dios, entre lo que un día será revelado, y lo que ahora se ve» (R. Grosche, *Pilgernde Kirche* (1938), 50 y sig.). El reino de Dios crece como la semilla en el campo, sin que nos demos cuenta (*Mc.* 4, 26 y sig.). Ahora existe en signo, no en su gloria revelada. Signos del reino de Dios son las expulsiones de demonios, las curaciones de enfermos, el perdón de los pecados (cfr. vol. II, §§ 152 y 164; *Lc.* 10, 9. 11; 11, 20; *Mt.* 10, 7). Estos acontecimientos significan que el imperio del príncipe de este mundo ha quebrado. Así se entiende que él mismo y el mundo dominado por él—en Herodes y Pilatos—se defienda con todas sus fuerzas contra Cristo, en quien el reino de Dios se impone sobre el mundo. El reino de Dios sólo puede ser instaurado en lucha contra los poderes del mal. Por eso padece siempre violencia (*Mt.* 11, 12).

El acontecimiento decisivo es la muerte de Cristo. En ella el Padre erigió victorioso su reinado sobre el mundo pecador definitivamente y para siempre. El carácter salvador del reino de Dios erigido ya definitivamente se manifiesta en la resurrección de Cristo.

Si queremos resumir brevemente el papel de Cristo en la instauración del reino de Dios, podemos decir que es el instrumento y la manifestación del reino de Dios. Su vida, su palabra y su actividad estuvieron al servicio de esa finalidad. A la vez en El se manifestó, apareció el reino de Dios. El es el reino de Dios veladamente realizado dentro de la historia.

II. La Iglesia como órgano y manifestación del reino de Dios

1. Cuando Cristo transmitió su propia misión a la Iglesia le dió el mandato y autoridad, para continuar el reino de Dios instaurado por El. Como El mismo, ella es también instrumento y manifestación del reino de Dios, ambas cosas a la vez. Debe cumplir en el Espíritu Santo, lo que El fundó. Para comprender esta tesis hay que hacer una importante observación previa. El reino de Dios instaurado por Cristo no puede ser interpretado como un acontecimiento concentrado en El y concluído por El; sino que el reino de Dios instaurado por Cristo y aparecido en El tiene una dinámica inagotable. Trata de llegar a todos los hombres y atraerlos a su esfera. Jesucristo, desde el cielo atrae a los hombres hacia el Padre en el Espíritu Santo, de forma que los hombres le reconocen en la fe como Señor suyo. Para ello se sirve de la Iglesia como de un instrumento creado por El. Esta es al menos la norma que El estatuyó, aunque El mismo no se vinculó absolutamente a la jerarquía eclesiástica para obrar en los hombres con su gracia. La situación del reino de Dios, por El instaurada en la Historia es ampliada y profundizada por la Iglesia en cuanto órgano de El. En la predicación de la palabra, en la que Cristo es testificado eficazmente como Señor, en la realización de sus sacramentos y en las acciones de su poder pastoral en sentido estricto se manifiesta el reinado de Cristo sobre el pecado y sobre el demonio. En la palabra y en el sacramento se hace presente su gloria como amor y santidad. En la palabra puede ser oída con fe, en el sacramento puede ser vista creyentemente. Las sagradas palabras y sacramentos en que Cristo por boca y mano de la Iglesia libera al hombre del pecado y los llena de la vida celes-

final, son signos del reino de Dios ya presente. En ellos se puede reconocer que ya no imperan el mal ni el Malo, sino Dios, el Santo y Justo, que reina sobre los hombres y les hace partícipes de su gloria.

El signo supremo del reino es el sacrificio eucarístico. Del mismo modo que Dios se reveló como Señor celestial en la humillación de Cristo y sobre todo en su muerte de Cruz, actualizada en la eucaristía, también su reino se revela en el mismo signo hasta que se cumplan los tiempos: en la victoriosa locura de la Cruz *(1 Cor.* 1, 26-29).

Esta ley del reino no actúa únicamente en la actualización de la muerte de Cristo en el misterio eucarístico, sino también en el dolor de los cristianos, en el que se representa la unión con Cristo oferente. En el dolor de los miembros se manifiesta el poder y la fuerza, la gloria de Dios *(1 Pet.* 4, 12-14). Quien da testimonio de Cristo por el dolor y la muerte ante el mundo—para juicio suyo—, revela en su testimonio la presencia del reino de Dios (J. Peterson, *Zeuge der Warheit* (1937), también en: *Theologische Traktate* (1951), 165-224). Pero si revela el reino de Dios está, como Cristo, sometido al poder de la historia. Cae deshecho entre las piedras como el protomártir Esteban. El vive su caída como victoria. Ve el cielo abierto y a Cristo a la derecha del Padre *(Act.* 7, 56; cfr. el martirio de Santa Perpetua). Pero sus enemigos no ven más que su propio triunfo y la muerte del testigo del reino de Dios. Dios mismo sella su ceguera, permitiendo la caída del testigo de la fe y poniendo fin a su misión. En el *Libro de la Sabiduría* se dice: «A los ojos de los locos parecían muertos... Pero ellos viven en paz» (*Sab.* 3, 2 y sig.; véase también el oficio por varios mártires). Pero no siempre será así. La historia humana se mueve hacia una situación en que Dios reinará sobre todo el mundo con gloria manifiesta. Tal situación no es culminación de una cristianización lentamente progresiva del mundo, sino que vendrá de repente, por sorpresa; no se puede calcular de antemano su aparición *(1 Cor.* 15, 51). Coincide con la vuelta de Cristo. Cristo aparecerá en el cielo como un relámpago en la noche *(Mt.* 24, 27). Entonces será transformado el mundo. Se borrarán las formas hasta entonces existentes y empezará a existir de un modo nuevo. Modelo de esa nueva forma de existencia es Cristo glorificado (cfr. vol. VII).

2. Aunque la Iglesia es también la manifestación velada del reino de Dios, no coincide con tal reino. La plena identidad de Iglesia y reino de Dios es defendida por la Iglesia ortodoxa. Entre los reformadores aparece tal equiparación en algunas formas del protestantismo liberal. Por lo demás en ellas por reino de Dios se entiende la cultura terrena. Generalmente en el protestantismo Iglesia y reino de Dios son estrictamente separados, habiendo distintos matices en tal tesis. El reino de Dios es entendido por regla general como una magnitud puramente escatológica. Dentro de la historia se realiza únicamente de modo totalmente oculto e invisible, y se realiza allí donde hay fe en Cristo. La Iglesia sólo actúa en ese sentido mediante la predicación. En último término la diferencia de las tesis católica y evangélica sobre la relación entre Iglesia y reino de Dios se deriva de la diferencia en la doctrina del carácter visible de la Iglesia. Si la Iglesia no es una comunidad visible, el reino de Dios no puede manifestarse en ella.

Sin embargo, es erróneo el reproche que la teología evangélica suele hacer a la Iglesia católica, de que se identifica a sí misma con el reino de Dios ilegítimamente. Aunque la Iglesia tiene conciencia de ser el reino de Dios ya aparecido sobre la tierra, no olvida que vive en una situación intermedia, a saber, entre la Ascensión y vuelta de Cristo, ni de que su existencia tiene el carácter de ese estado intermedio. Aunque Cristo instauró definitivamente el reino de Dios y confió a la Iglesia su ampliación, la figura definitiva de ese reino sólo se producirá más allá de la Historia. Por tanto, la Iglesia no se identifica totalmente con el reino de Dios; pues existe en las formas provisionales de este mundo, en la palabra, en los signos sacramentales, en las caducas formas de la comunidad humana. Todas las formas existenciales de este mundo están en oposición a la figura perfecta del reino de Dios. Tal figura es determinada por el cuerpo glorificado de Cristo. Pero los miembros de la Iglesia están bajo la ley del dolor, de la muerte, del pecado. Es cierto que en su debilidad, en su morir, en las tentaciones que vencen, en su arrepentimiento, en su constancia, se manifiesta la gloria de Dios y la virtud de Cristo y de su Espíritu. Pero mientras nos gloriemos en la Cruz *(Gal.* 6, 14), nos lanzamos hacia el futuro en esperanza *(Col.* 1, 27; *Phil.* 3, 20 y sig.; *Rom.* 5, 2; *I Pet.* 4, 12-14). Hasta entonces estamos lejos del Señor *(II Cor.* 5, 4-6), en tierra extraña, peregrinando, no en la patria *(Phil.* 3, 20). Por eso puede decirse de la Iglesia: «Sigue siendo un pueblo peregrino en país extranjero... Al final de su peregri-

nación volverá Cristo y concluirá su obra salvadora y su juicio» (v. Sartory, *o. c.*, 129).

Sin embargo, la peregrinación no es un estado duradero. Quien está de camino, quiere llegar a la meta. La meta será alcanzada cuando pase el tiempo de los signos, cuando no se necesiten ya signos, porque la realidad aludida y traída a la memoria por ellos aparecerá ella misma en su figura plena y perfecta. Entonces no habrá ya ni predicación, ni sacramentos, ni disciplina, ni jerarquía, ni papado ni episcopado, ni magisterio infalible ni oficio pastoral. ¿Qué sentido tendrían todas esas cosas, si la vida de Cristo no necesita ya ser configurada en nadie, sino que la gloria de Cristo lo llena todo? La Iglesia existe, por tanto, como dice San Agustín, en dos formas, en la forma actual de la debilidad y humillación, en la que mueren todos los santos como Cristo murió, en la que todos los miembros de la Iglesia, y no sólo los pecadores públicos, tienen que rezar: perdónanos nuestras deudas (*Sermo* 181, 7), y en la forma futura de la gloria, en la que los santos resucitarán y, sin volver a morir, vivirán con el Señor que ya ha resucitado. Vive *in spe et in re (Retractationes* I, 7; *Explic. del Sal.* 54, 3; Hans Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus über die Psalmen*, 96; de modo semejante piensa San Buenaventura cuando en el *Liber vitae* usa los conceptos *in via - in patria;* V. K. Forster, *Liber vitae bei Bonaventura. Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss*, en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart». *Festschrift Michael Schmaus*, edit. por Johann Auer y Hermann Volk (1957), 397-414).

Entre ambas formas de existencia está el poder transformador de la muerte y de la resurrección. Del mismo modo que Cristo tuvo que pasar por la muerte para alcanzar su gloria, cada cristiano tiene que pasar también por la muerte para alcanzar la participación en la gloria del Resucitado. También la Iglesia en cuanto totalidad está sometida a esa ley. Su dolor y tentaciones, los pecados e insuficiencia que hay en ella son una continua indicación y un perduradero presagio de la muerte que le espera al fin del mundo, cuando Cristo vuelva, que tendrá que sufrir como una radical transformación para poder entrar en la gloria de su Señor. Quien quisiera tener a la Iglesia en su forma actual de existencia por una realidad definitiva y hacerla coincidir con el reino de Dios en su figura perfecta y plena, daría a sus debilidades, padecimientos, tentaciones y pecados una inofensividad de la que nada sabe la Escritura; les quitaría la gravedad que la Sagrada Escritura les atribuye incontadas veces; olvidaría

que la definitiva gloria de Dios sólo se manifestará en su pleno esplendor, cuando vuelva Cristo y con ello desvalorizaría la resurrección de los muertos. Tendría que soportar las palabras que San Pablo escribe a Timoteo: «Mira bien cómo presentarte ante Dios, probado como obrero que no tiene de qué avergonzarse, que distribuye sabiamente la palabra de la verdad. Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad y su palabra cunde como gangrena. De ello son ejemplo Himenio y Fileto, que, extraviándose de la verdad dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos» (*II Tim.* 2, 15-18; cfr. *II Thess.* 2, 1 y siguiente).

Cfr. sobre el tema ante todo R. Grosche, *Reich Gottes und Kirche*, en: «Pilgernde Kirche» (1938), 41-76; J. Schmid, *Exkurs «Reich Gottes»*, en: «Das Evangelium nach Markus» (1954, 3.ª edición), 31-39; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*, 1929, 5.ª ed.; artículo de K. L. Schmidt, en: «Kittels ThWNT», I, 579-592.

APARTADO 2.º

MEDIACION DE LA SALVACION POR LA IGLESIA

§ 176

La Iglesia en cuanto comunidad de salvación e institución salvadora

Nadie niega que la Iglesia es comunidad de salvación. Es la comunidad de los que han sido llamados y sacados del mundo por Dios y reunidos por El en torno a Cristo. Por la fe y el bautismo son transferidos a Dios. Como pertenecen a Dios, la Sagrada Escritura los llama Santos. La Iglesia, por ser comunidad de salvación es comparada frecuentemente a un organismo. San Pablo la llama Cuerpo de Cristo, para expresar con ello la cualidad de tal organismo. Porque la Iglesia no es una comunidad cualquiera, sino una comunidad en Cristo. Tiene la señal de Cristo. Participa de su carácter divino-humano. Por tanto, está también incorporada a la relación en que Cristo está respecto al Padre: en la relación de filia-

ción. Los miembros de la Iglesia representan la comunidad de los que por Cristo pueden llamar «Padre» a Dios en el Espíritu Santo. En tanto que no se retracten de su decisión a favor de Cristo, de la conversión que hicieron en la fe y bautismo y no vuelvan a su antiguo pasado, al viejo Adán, representan la comunidad de los salvados (véase § 166 b, II).

Surge la cuestión de si esta comunidad por su parte puede ser y es también salvadora. ¿Se puede suponer que la Iglesia, que es el refugio de los salvados de los abismos del pecado, que es la protección de los elevados por la gracia de Dios desde la perdición hasta la vida celestial, puede emprender por su parte acciones salvadoras? ¿Puede, el que debe su propia salvación totalmente a Dios, obrar activamente en la salvación de otros? En esta cuestión se ve una profunda diferencia entre la fe católica y la doctrina defendida por la mayoría de las confesiones y teólogos protestantes. Según la doctrina católica la Iglesia en cuanto comunidad de salvación es a la vez institución salvadora, que cuida de la salvación de los hombres. En cambio, según la concepción evangélica, la salvación es obrada sólo por Dios. Según la doctrina católica Dios conecta en su propia acción salvadora a la Iglesia, la predicación de la palabra y la administración de sacramentos, la oración y el ejemplo de la Iglesia. El Protestantismo opina, en cambio, que la conexión de la actividad humana, perjudicaría al honor de Dios. Su deseo es no dejar que el honor de Dios sea empañado por la creatura. Preocupado por el íntegro honor de Dios, lucha por el principio de la *sola gratia*. Sólo Dios se revela esplendoroso en este modo de pensar.

Es difícil conciliar la tesis protestante de la soliactividad de Dios con la realidad histórica de Cristo. Es curioso, de hecho, que el teólogo evangélico Sohm hable casi siempre de la divinidad de Cristo, pero no del hombre Jesucristo. Bajo el imperio del principio protestante de que todo lo hace Dios solo, parece que no queda ningún espacio para una acción real e histórica del hombre Jesucristo. Frente a la omnipotencia de la actividad divina parece también que no hay ninguna posibilidad para una acción real de Jesucristo. La doctrina de la soliactividad de Dios provoca el peligro del Docetismo, según el cual el Hijo de Dios sólo habría tenido en Jesucristo un Cuerpo aparente y, por tanto, una aparente actividad.

Frente a ello la doctrina católica aparece tanto en la decisión del Concilio de Trento como en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. En la decisión del Concilio se expone la función salvadora sobre

todo de la administración de sacramentos por la Iglesia, en la encíclica de Pío XII la función salvadora de toda la Iglesia. Vamos a citar de nuevo el texto de la encíclica que se refiere a este tema: «Ni por esto hay que pensar que la Cabeza, Cristo, estando colocada en tan elevado lugar, no necesita de la ayuda del Cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: no puede decir... la cabeza a los pies: «no necesito de vosotros» (*I Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del divino Redentor, puesto que El mismo dijo: sin mí nada podéis hacer (*Jo.* 15, 5) y, según el dicho del Apóstol, todo el crecimiento de este Cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo. Con todo, hay que afirmar, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice, el cual, para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a otros muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de toda la Iglesia. Además nuestro Salvador, dado que no gobierna la Iglesia de modo visible, quiere ser ayudado por los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora. Lo cual no proviene de insuficiencia por parte suya, sino más bien, porque El así lo dispuso para mayor honra de su Esposa inmaculada. Porque, mientras al morir en la Cruz concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la redención, sin que ella pusiese nada de su parte, en cambio cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su Esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que de alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo, dirigidas a este objeto, y de la colaboración de los Pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador» (Edic. «Sal Terrae», págs. 17-18).

En este texto se toma plenamente en serio la actividad salvadora histórica de Cristo y su dimensión sobrenatural. Se acentúa también que Cristo habría podido obrar inmediatamente la salvación sin intervención de ayudantes humanos, es decir, sin conexión de más causas salvadoras, pero que no eligió ese modo posible. La encíclica papal se basa, por tanto, en un realismo histórico-sagrado y a la vez

en una ontología supra-histórica. El papa acentúa que Cristo no hizo lo que podría haber sido hecho de suyo, sino que se decidió por una auténtica transmisión histórica de la salvación a cada hombre. La Iglesia da expresión viva al inescrutable misterio que hay en ello. Para el hombre es incomprensible que Dios le haya conectado en su actividad salvadora. Esto tiene por consecuencia, que del hombre conectado por Dios, de su palabra y acción, depende la salvación eterna de otro o, más bien, de otros. La acción de los hombres recibe así una incalculable profundidad y una importancia imprevisible. Más allá del umbral de todo proceso histórico influye en la vida eterna. Por voluntad de Cristo esto depende de la palabra que uno pronuncie en su nombre y del signo que alguien haga en su nombre. El papa llama a tal misterio verdaderamente tremendo.

En primer lugar vamos a explicar más detenidamente el sentido de la doctrina católica y después citaremos los testimonios de la Escritura a favor de ella.

I. Sentido de la doctrina católica

1. *a)* Por lo que respecta al sentido de la doctrina católica, hay que retrotraerse para su explicación a la relación del hombre con Dios tal como fué causada en la creación. Dios pudo haber creado El solo el mundo. Pero no lo creó perfecto, sino en estado de desarrollo. Puso en la realidad producida de la «nada», entiéndase como se entienda, fuerzas y leyes de desarrollo, de forma que de ellas, como de un germen, se ha desarrollado el mundo con su abundancia de formas y seguirá desarrollándose hasta la hora en que sea transformado en cielo nuevo y tierra nueva. Sin embargo, Dios no se apartó de la realidad creada por El, para abandonarle inactivo a ella misma; sino que permaneció presente en la creación; sigue obrando en ella por medio de las fuerzas y leyes que El infundió en el mundo. De este hecho da cuenta un concepto dinámico de la creación y no un concepto estático de ella. La cooperación de actividad divina y creatural es un misterio impenetrable. No se puede suprimir su oscuridad eliminando una de las dos actividades. Si se suprimiera la actividad humana se socavaría la realidad de la creación, su ser y sentidos propios, su valor y su fuerza. Si se suprimiese a Dios se caería en un ateísmo iluso. En ningún caso se haría mayor honor a Dios negando la actividad de la creatura a favor de

la omniactividad de Dios. Pues el honor que se le atribuiría con tal concepción sería el honor en un gran cementerio, porque Dios, según esa teoría, no habría sido capaz de producir auténtica vida o sería el honor de un Dios panteísta, que se identifica con todo lo del mundo, con la virtud y con el crimen, con el sacrificio y con el egoísmo, con la pureza y con el vicio. Sería, por tanto, honrar la falta de carácter.

b) La cooperación de Dios y creatura no puede imaginarse como una especie de comunidad de trabajo, como que Dios hiciera unas cosas y otras la creatura, ésta muy poco y Aquél la mayor parte. Sería totalmente ingenuo suponer que Dios deja al hombre para su actividad un pequeño campo de juego en el que El no se inmiscuye. No se puede distinguir objetivamente la actividad de Dios y la de la creatura como por zonas. Pues Dios es Creador de todo y todo lo obra El. No hay nada que no dependa de El, el Creador. La distinción de la actividad divina y de la humana en la cooperación de Dios y creatura sólo puede hacerse, por tanto, desde puntos de vista formales. Dios actúa, por tanto, como Dios, como causa primera *(causa prima)*, la creatura como causa segunda *(causa secunda)*. Dios obra todo como Dios, la creatura hace todo como creatura, es decir, dependiendo absolutamente de Dios. Las creaturas sólo pueden ser activas bajo la influencia de Dios. Pero cuando Dios las pone en movimiento, ejecutan su propia obra en una misteriosa relación con El. Toda acción de la creatura es simultáneamente acción de Dios, sin caer por ello en el abismo de la pura apariencia, sin dejar de ser acción de la creatura. Las obras del hombre son obras de Dios mediante los hombres. Y viceversa, las obras de Dios son ejecutadas por los hombres usados y movidos por Dios como instrumentos. Da la impresión de que Dios necesita del hombre, para hacer en la creación su obra divina, no porque sea débil para realizar lo que ha decidido, sino porque ha asignado a las creaturas ser y acción propios, porque en especial se quiere servir del hombre, a quien El ha puesto en libertad, para completar su obra.

La recta comprensión de la relación a Dios existente en el carácter de creatura del hombre es el primer grado para la explicación de la actividad salvadora de la Iglesia. En este punto la primera decisión trata sobre todo de si la actividad salvadora de la Iglesia es reconocida o no. Quien niega la actividad propia del hombre

obrada por Dios, se cierra toda posibilidad de comprender y aceptar la función de institución salvadora de la Iglesia.

2. Sobre este primer grado se levanta el segundo. Pues, lo que vale de la actividad de Dios en la creación, vale también de su actividad salvadora en el proceso de la Revelación atestiguado en el Antiguo y Nuevo Testamento. Según la Sagrada Escritura sólo Dios puede salvar al hombre del pecado. Pero Dios introduce en su actividad salvadora las mediaciones creaturales. En el proceso de preparación, que tenía como meta a Jesucristo, fueron incluídos ángeles y hombres. Entre estos últimos Moisés desempeñó un papel destacado (M. Schmaus, *Mariología*). Después de una larga prehistoria Dios envió al mundo su Hijo, que iba a realizar la obra salvífica de Dios como siervo de Dios. Cumplió los mandatos del Padre. Pero a la vez representó a la humanidad en una vida histórica verdaderamente humana. En El, por una parte, obró Dios mediante el hombre (unión hipostática) y el hombre por otra parte, se entregó a Dios sin reservas (sobre el compuesto de Dios y hombre en Jesucristo, véase vol. III, § 146).

Para que la salvación obrada por Cristo se realice en cada hombre se necesita su encuentro con Cristo. Pues la obra de Cristo no obra naturalmente ni por necesidad natural. La salvación es un proceso espiritual, no biológico. Sólo quien se entrega a Cristo en la fe, alcanza la participación en su vida, muerte y resurrección. Surge aquí la cuestión de cómo los hombres, separados de Cristo en el tiempo y en el espacio, pueden entrar en comunidad real con El, es decir, cómo la mediación de Cristo entre el hombre y Dios se convierte en salvadora para el individuo. Esta pregunta representa y plantea un difícil problema. Resulta del hecho de que Cristo como verdadera figura histórica vivió en un determinado tiempo y en un determinado lugar y, sin embargo, el hombre necesitado de salvación es prisionero de su aquí y ahora respectivos. ¿Qué camino hay desde el aquí y el ahora al entonces y allí? Tal camino es abierto por la predicación de la Iglesia y por su administración de sacramentos. Cristo confió a su Esposa, como dice el Concilio de Trento, su sacrificio en la Cruz, toda su obra salvadora (D. 938), para que la actualice y haga accesible a todos los hombres de cada generación, para que conmemorara hasta el fin de los tiempos su sacrificio en la Cruz como sacrificio suyo propio, ofrecido por su Cabeza. En definitiva, es Cristo mismo quien actualiza en cada generación su obra

salvadora por medio de la Iglesia—su Cuerpo—como Señor, por medio de la Iglesia su pueblo, para que ella pueda alcanzarla y participar de su gracia y verdad participando de su vida propia. Y así la mediación de Cristo entre Dios y el hombre es continuada por la Iglesia; por medio de su predicación y administración de sacramentos es mediadora de la entrada al Mediador Jesucristo. Está autorizada y obligada a ello. Su función mediadora misma tiene a su vez carácter obligatorio. La Iglesia tiene el poder soberano de obligar a los hombres a la actividad mediadora de salvación de ella.

Esta reflexión implica la idea del carácter dinámico de la muerte y resurrección de Cristo. Quien defiende su carácter estático, como la mayoría de los representantes de la teología evangélica, no pueden aceptar tal consideración. Según ellos toda la salvación está encerrada y resumida en Cristo como en un centro que reposa en sí mismo. Cristo está tan poderoso en ese centro, que encubre los pecados de los hombres a los ojos del Padre. Quien se dirige a Cristo lleno de confianza se esconde en cierto modo detrás de la figura de Cristo crucificado, de forma que el Padre ya no le reconoce como pecador, porque sus ojos se inclinan hacia su amado Hijo. En esta concepción la Iglesia no tiene ninguna función mediadora de salvación en sentido propio. Su tarea se limita, en esencia, a la predicación, por la cual el hombre es despertado del pecado, orientado a Cristo y asegurado de la salvación obrada inmediatamente y sólo por Dios. Sin embargo, hay que acentuar que en la teología protestante actual se pueden encontrar algunos principios de la doctrina de una actividad salvadora de la Iglesia.

La tesis protestante de que Cristo es mediador de forma que su mediación no permite ninguna otra, se recrudece en las teologías que ven en Cristo solo o casi solo la divinidad y no toman suficientemente en serio lo humano con su poder activo histórico. Es una consecuencia necesaria que la actividad de la Iglesia sea entendida como mera predicación, pero no como función salvadora, si no se puede atribuir ninguna actividad salvadora en sentido estricto a la natunaturaleza humana del Señor. De nuevo vemos que la Eclesiología se decide en la Cristología. La verdadera compresión de la Iglesia tiene que fracasar dada la insuficiente compresión de Jesucristo.

Tampoco donde no es negada con tanta exageración la verdadera mediación de la Iglesia ante Jesucristo, puede ser invocado como testigo el Evangelio. El Evangelio está en contradición con tal tesis. Cierto que hay que conceder a la teología protestante, que de-

fiende un justificado deseo, a saber, el deseo representado en la fórmula *soli Deo gloria*. Pero al desarrollar su concepción cae en contradicción con la Sagrada Escritura y se enreda en otras contradicciones más. Por lo que respecta al segundo elemento, la teología evangélica, si ha de ser consecuente, tiene que negar el papel mediador del hombre Jesucristo. Como hemos visto Rudolf Sohm es de hecho consecuente en ese sentido. Su tesis es la conclusión necesaria del principio protestante de que el honor de Dios sólo es mantenido incólume, cuando se niega todo honor al hombre. Siguiendo ese principio hay que negar también al hombre Jesucristo el honor de la actividad. Los teólogos evangélicos que llevan las consecuencias hasta ese punto, se ponen en contradicción con su exigencia fundamental. Porque el honor de Dios no se asegura del mejor modo posible describiéndolo a El solo como activo y a las creaturas por El causadas como pasivas. ¿Es que no va a tener fuerza para crear actividad fuera de Sí mismo? Significa mayor honor para Dios, ser capaz de conceder actividad también a sus creaturas y tanto más, cuanto más intensa sea esa actividad. Justamente en la actividad de los hombres Dios se manifiesta como el potente y poderoso, el misericordioso y creador. Además sigue en pie que El solo es la fuente de toda actividad humana. En este sentido es cierto que a El solo se debe todo honor. La actividad salvadora humana no hace ningún perjuicio al honor de Dios, sino que lo manifiesta. En ella ocurre una autorrepresentación de Dios.

Respecto a la realización de la salvación fundada sólo en Dios, no vale la fórmula «sólo Dios», sino la fórmula «Dios y el hombre» o «Cristo y la Iglesia». En ella se expresa intuitivamente la doctrina católica. Sin embargo, hay que interpretar la fórmula cuidadosamente para no incurrir en funestos malentendidos.

En la fórmula «Dios y el hombre» la particular «y» no une al hombre y a Dios entre sí como compañeros iguales. Dios y el hombre no pueden de ningún modo ser compañeros en un mismo plano. Suponerlo sería contradecir el Evangelio tanto como la unilateralidad protestante. Tal interpretación de la fórmula «Dios y el hombre» conduciría a un falso sinergismo. Pues Dios es Dios, es decir, independiente, y el creador de todo lo no-divino. El hombre, en cambio, es creatura, es decir, totalmente dependiente, tanto en el ser como en la acción. La dependencia del hombre respecto a Dios no puede ser ni negada, ni disminuída en ningún momento. La partícula «y» refuta, por tanto, acertadamente el error del unilateral «sólo Dios»,

pero sin una explicación más precisa puede malinterpretar la relación positiva entre Dios y el hombre. Tropezamos aquí con un límite de nuestras posibilidades lingüísticas. Sin embargo, la fórmula católica sigue siendo justificada, porque expresa la participación tanto de Dios, como del hombre, y no suprime, por tanto, nada. Pero demuestra que no podemos hacer teología alguna sin acentuar el carácter analógico de todas nuestras afirmaciones.

La fórmula católica no pretende, pues, de ningún modo borrar la dependencia del hombre respecto a Dios, ni siquiera amortiguarla. Sin embargo, destaca que el hombre no es ante Dios un trozo de madera o una piedra o cualquier otro ser inanimado que Dios el Señor empuja y arrastra. En la fórmula se ve que la libertad humana se une misteriosamente a la dependencia plena del hombre respecto a Dios. La libertad no ha sido alcanzada en lucha contra Dios como que fuera en sí un pecado; sino que fué libremente proyectada y creada por Dios.

La grandeza y poder de Dios, su sabiduría y bondad se ven con suma viveza en el hecho de que pudo poner a la creatura causada por El en el modo de la libertad. Sólo Dios es capaz de una acción creadora así. La libertad pertenece, por tanto, íntimamente al carácter de Creatura del hombre. Significa un elemento de su dependencia de Dios. Esta se realiza en el modo de la libertad. Del mismo modo que la libertad está implicada en el carácter de creatura, el carácter de creatura está implicado en la libertad.

Resumiendo podemos decir: ni el honor de Cristo ni el honor de Dios son heridos, cuando la Iglesia es incorporada a la acción salvadora, y en especial a la función mediadora de Cristo.

3. Estas conexiones reciben una explicación más si reflexionamos en qué especie de encuentro es el que ocurre entre la Iglesia salvadora y Cristo. Con ello llegamos al tercer grado de nuestro análisis. Hemos visto que la Iglesia es Cuerpo de Cristo, Esposa suya, Pueblo de Dios. Esto tiene por consecuencia su semejanza con Cristo. Sus miembros logran la semejanza a Cristo por medio del carácter sacramental, que el bautismo, confirmación y orden imprimen al sujeto de ellos. Estos tres sacramentos producen una semejanza a Cristo que se va intensificando gradualmente. Quien es semejante a Cristo por el carácter sacramental, puede desempeñar el papel de Cristo. Puede representar a Cristo durante el tiempo de su relativa ausencia entre la Ascensión y su Vuelta.

Representando a Cristo, puede realizar la obra de Cristo, actualizándola. Lo que él hace entonces, no es suyo, no es obra humana sino palabra salvadora y acción salvadora del Señor. Quien no lleva en sí esa semejanza a Cristo no puede desempeñar el papel de Cristo; pues no puede representarlo. En el fondo es Cristo mismo—acentuémoslo una vez más—quien hace accesible su propia obra, actualizándola, a la generación respectiva por medio del hombre hecho semejante a El en el bautismo y confirmación o en el orden sacerdotal. Usa a los hombres que son capaces de representarlo como instrumentos. A quienes les falta tal capacidad no los usa para ello. El hecho de que proceda así, se funda en su eterno consejo. Sobre el tipo de tal «actualización» véase el vol. VI, § 226.

Estos hechos y conexiones se hacen todavía más comprensibles si reflexionamos en lo siguiente: en el pecado el hombre se defiende contra la influencia de Dios y de Cristo. Se cierra en sí mismo. Gira alrededor de sí mismo y prohibe la entrada de Dios en su yo. El pecado aisla. *El pecador es en un sentido último* y muy profundo un solitario; pues el pecado destruye las verdaderas relaciones humanas. En último extremo la soledad causada por el pecado es vivida *como infierno. En la Redención el hombre es liberado de la esclavi*zación al poder del pecado. Es abierto a Dios. Dios, su amor y verdad, entre en el hombre redimido. En él puede obrar, por tanto, Dios. La actividad de Dios en un hombre abierto a El no se detiene aprisionada en él; sino que a través de él y más allá de él llega hasta nosotros, sin prescindir—claro está—del lleno de Dios.

Lo que dice y hace está lleno del Dios que vive y obra en él. El hombre redimido se convierte así en instrumento de la acción salvadora de Dios. No es un instrumento muerto o natural de Dios, sino instrumento libre. La acción de Dios penetra en la acción del hombre. La actividad del hombre se convierte en recipiente de la acción salvadora de Dios. El hombre redimido por Dios es, pues, por su parte, capaz de actividad salvadora, en cuanto que es capaz de acoger en su acción la acción salvadora de Dios y darle representación y eficacia histórica. La acción de Dios llega en la del hombre a su resultado y éxito, a su poder salvador. El hombre redimido por Dios puede en Dios mismo cumplir funciones salvadoras. Pues en él actúa Dios. Cuanto más perfectamente haya sido redimido un hombre, cuanto más amplia y profundamente esté abierto a la verdad y amor de Dios, con tanta más vida podrá obrar Dios por medio de él, con tanta mayor intensidad podrá el hombre, en su propia

acción, llevar a otros la verdad y salvación de Dios. La Redención funda unidad y comunidad, primero entre Dios y el hombre y pasando por Dios, también entre los hombres. Vuelve a restablecer y producir las relaciones humanas destruídas por el pecado. Cuanto más santo es un hombre, tanto más abierto está a los demás.

Por eso María está incorporada y llamada a Cristo de un modo superior al de todos los demás hombres para las funciones salvadoras. En ella se manifiesta la actividad salvadora de toda la Iglesia, en cuanto que en ella se resumen. Véase *Mariología*, § 8.

Para nuestro problema resulta de ello lo siguiente: existe la norma de que los bautizados, confirmados y ordenados, en razón de la estructura de semejanza a Cristo que les ha sido impresa, sean llenados de Cristo de forma que El obra en ellos y por medio de ellos de la manera que hemos descrito. Lo contrario sería anómalo; el caracterizado con los rasgos de Cristo caería en contradicción consigo mismo, porque con su egoísmo y orgullo con sus pecados, impide la entrada a Cristo y no le deja manifestarse en él como exigiría su cristiformidad. La semejanza a Cristo no cumpliría su sentido en un bautizado o en un ordenado en pecado. También tal hombre podría desempeñar sin duda el papel de Cristo. También Cristo lo puede utilizar como instrumento, porque a consecuencia de su semejanza a Cristo representa y manifiesta realmente a Cristo. Además el individuo es soportado en la Iglesia por todo el Cuerpo de Cristo, por todo el Pueblo de Dios, de forma que la actividad de Cristo, cuando se sirve de un miembro pecador de la Iglesia, empieza sin duda en él, pero sigue su camino a través de los que se abren a El.

Se puede decir, por tanto, que la actividad mediadora de salvación de la Iglesia no sólo no causa ningún perjuicio a Cristo, sino que presta figura concreta y corporal a su actividad. La función salvadora de la Iglesia cumple la ley introducida en la historia por la Encarnación de Dios, a saber, que lo divino se encarna y representa en lo humano y se sirve de lo humano como de medio e instrumento. Esta ley se hace válida, cuando Cristo se sirve de instrumentos humanos para su obra salvadora, y además de forma que respeta sus características y libertad, lo cual significa, que ellos mismos se dejan usar por El como instrumentos, que ellos mismos dejan que su propia actividad penetre en la actividad de Cristo o más bien, que sea incorporada por Cristo a su propia acción salvadora.

II. *Testimonio de la Escritura*

La Escritura atestigua que Cristo se sirve realmente de la Iglesia como de un instrumento visible para su actividad salvadora hasta el fin de los tiempos y que para ello utiliza, de modos diversos, a los miembros de la Iglesia. Las estructuras de semejanza a Cristo creadas por el bautismo, la confirmación y el orden, fundan por su parte diversas estructuras en la edificación de la Iglesia. Hablemos primero del primer elemento. Cierto que no se puede hablar de él sin hablar a la vez de diversidad de estructuras de la Iglesia. Sin embargo, ahora sólo vamos a hablar de ésto de pasada. En los próximos parágrafos explicaremos más detenidamente la diversidad en el carácter instrumental de la Iglesia.

El hecho de que Cristo incorpore a la Iglesia en su acción salvadora, sobre todo, en la actividad salvífica que realiza en el Espíritu Santo entre su Ascensión y vuelta es atestiguado por la Sagrada Escritura, cuando con ocasión de la llamada de los discípulos, pone en boca de Jesús las siguientes palabras: «Seguidme, y yo os haré pescadores de hombres» (*Mc.* 1, 17). Los discípulos deben, por tanto, reunir a los hombres del mar de la historia e insertarlos en el reino de Dios. Las palabras de Cristo expresan muy claramente la actividad de los discípulos. Cierto que sólo pueden ser activos en razón de la llamada de Cristo. Lo mismo significan las palabras: «y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar» (*Mc.* 3, 14). Según estas palabras se da poder a los doce. No se haría justicia a las palabras del Señor, si no se viera en ellas una autorización y mandato para la propia actividad salvadora de los discípulos. Por otra parte no pueden cumplir su servicio por propio poder, sino sólo participando de la acción, de la palabra y de la obra mediante los que Cristo instaura el reino de Dios. Existe, por tanto, cierta independencia de los discípulos, pero a la vez hay una estrecha unión entre ellos y Cristo. Ambas cosas—la relativa autonomía y la estrecha solidaridad—se expresan en las palabras que ya hemos citado como testimonio del nombramiento de los discípulos como enviados y representantes de Cristo mientras dura su relativa ausencia (§ 167 c). Quien recibe a los discípulos, le recibe a El; quien oye a los discípulos, a El escucha, quien los desprecia, le desprecia a El, y quien le desprecia a El desprecia al Padre celestial (*Mt.* 10, 40; *Lc.* 10, 16; *Jo.* 13, 20; 17, 18). La importancia del poder magisterial y disci-

plinar de la Iglesia para la Salvación, se deduce clara y unívocamente de *Mt.* 16, 19, y 18, 18. H. von Campenhausen dice en *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (1953), 137-143: «El juicio de Dios es en la Iglesia no sólo predicado, sino cumplido. Su acción es la acción presente de Dios mismo» (Campenhausen tiene las palabras de San Mateo citadas por formaciones de las primitivas comunidades). También en *Jo.* 20, 23, se encarga a los Apóstoles obrar salvadoramente, al concedérsele el poder de perdonar pecados. Según la narración de los *Hechos de los Apóstoles* y según las epístolas neotestamentarias los discípulos ejercen el poder de misión que Cristo les transmitió. Según *Act.* 1, 8; 8, 15-18; 15, 28; 20, 28, ellos son los instrumentos salvadores del Espíritu Santo. Según *I Pet.* 1, 12, predican el Evangelio del Espíritu enviado del cielo. Su Evangelio no ocurre sólo en la palabra, sino en la fuerza y en el Espíritu Santo *(I Thess.* 1, 5; 2, 13). Según *II Cor.* 5, 18-20 a los Apóstoles les ha sido encargada la obra de la reconciliación y no sólo en el sentido de que deben hablar de la reconciliación que un día ocurrió en la Cruz, sino en el sentido de que mediante la palabra apostólica sobre la reconciliación es obrada aquí y ahora la reconciliación de los hombres con Dios: «Mas todo esto viene de Dios que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamos: Reconciliaos con Dios» *(II Cor.* 5, 18-20). El servicio del Apóstol obra, por tanto, reconciliación con Dios. Puede causar también condenación. Según *I Cor.* 5, 3-5 el Apóstol, en un acto de disciplina eclesiástica, entrega un pecador a Satanás para perdición de la carne. Está convencido de que Dios confirma su juicio. La meta de la disciplina eclesiástica es, sin duda, la salvación. Cosa semejante aparece en *I Tim.* 1, 12 y en *II Cor.* 2, 14-16. Con especial énfasis se expresa la fuerza salvadora de la actividad apostólica en *Rom.* 15, 15-19: «Sin embargo, os he escrito a veces más libremente, como despertando de nuevo vuestra memoria, en virtud de la gracia, que por Dios me fué dada, de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo. Tengo, pues, esta gloria en Cristo Jesús, por lo que mira al servicio de Dios; porque

no me atreveré a hablar de cosa que Cristo no haya obrado por mí para la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo.» En *I Cor.* 3, 9, los Apóstoles son llamados hasta colaboradores de Dios: «Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios, y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios.» En *I Thess.* 3, 2, Timoteo es llamado colaborador de Dios. Hay que tener en cuenta ciertamente que algunos manuscritos de *I Cor.* 3, 9, no hablan de colaboradores, sino de servidores de Dios. También el texto *II Cor.* 1, 15 en que San Pablo asegura a los Corintios, que quiere desde hace mucho volver otra vez con ellos para llevarles una *Charis*, significa que San Pablo quiere llevar a los Corintios gracia divina (lo mismo en *II Cor.* 8, 23; *Rom.* 1, 10-15). Estos textos indican que la Iglesia tiene pleno poder y mandato para ser mediadora de la salvación, actualizando la palabra y obra de Cristo. La doctrina del Protestantismo de que obra sólo Dios y mediante la Iglesia, mediante sus palabras no hace más que asegurar a los hombres la gracia divina, no puede fundamentarse en la Sagrada Escritura, está incluso en contradicción con ella. Recibe su fuerza sin duda de un *a priori* preteológico, de un determinado sentimiento de la vida y de un determinado modo de pensar filosóficamente, que influyen perjudicialmente en la interpretación de los textos evangélicos. Se puede sospechar que la tesis protestante está apadrinada por la filosofía idealista, por la espiritualidad neoplatónica y sobre todo por el sentimiento trágico de la vida nacido de la fe germánica en el destino. La espiritualidad neoplatónica conduce a infravalorar la mediación salvadora concreta y visible que ocurre aquí y ahora. La fe en el destino suscita la convicción de la soliactividad de Dios. Como la tesis del Protestantismo no tiene su patria en el Evangelio, es difícil superarla con razones exegéticas. Puede ser refutada sin duda, pero no es alcanzada por los argumentos exegéticos, porque se asienta en ciertos estratos de la vida más profundos que los que pueda alcanzar la explicación científica.

La cuestión «comunidad de salvación o institución salvadora» puede, por tanto, ser contestada en el sentido de que la Iglesia es tanto lo uno como lo otro. Es incluso lo uno en lo otro y mediante lo otro. Ya que es comunidad de salvación porque da la salvación en Cristo y por Cristo. Y en tanto que es comunidad de salvación es capaz de ser continuamente y siempre mediadora de la salvación.

San Agustín expresa esto diciendo que la Iglesia se predica a sí misma el Evangelio. En la *Explicación de los Salmos* dice *(In Ps.* 118, 19, 1; PL 37, 1554): «Acuérdate de tu comunidad, aquella que desde el principio hiciste tuya, la que redimiste para hacerla tu tribu propia, del monte de Sión, en que pusiste tu morada» *(Ps.* 74, 2). Los que confiesan son muchos corazones pero uno sólo el de los que creen... Pues muchos pecados confiesan los hombres, una sola fe creen. Si Cristo empezó, por tanto, a vivir en el hombre interior por la fe *(Eph.* 3, 17) y a poseer a quien confesó, el Cristo total—Cabeza y Cuerpo—es uno compuesto de muchos... Ahora bien, hable la Cabeza o hable el Cuerpo, siempre habla Cristo: habla desempeñando el papel de Cabeza o el de Cuerpo. ¿Cómo está escrito? «Serán dos en una sola carne.» Es un gran misterio. Me refiero a Cristo y a la Iglesia *(Eph.* 5, 31-32). Y el Señor en el Evangelio: «Por tanto, no ya dos, sino una sola carne» *(Mt.* 19, 6). Son, como sabéis, dos personas, y, sin embargo, una sola por la unión matrimonial... Esposo se llama El en cuanto Cabeza, Esposa en cuanto Cuerpo... «Quiero anunciar tus maravillosas obras.» Aquí Cristo se predica a sí mismo, pero también se predica en aquellos que ya son sus miembros, para producir otros; deben ser producidos nuevos miembros y unirse a aquellos por quienes es predicado el Evangelio; y será un solo Cuerpo bajo una sola Cabeza, en un Espíritu, en una vida.»

En el *Tratado 21, 7 y sig. sobre el Evangelio de San Juan* se dice (BKV 8, 361 y sig.; PL 35, 1568 y sig.): «Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace El, y le mostrará aún mayores obras que éstas, de suerte que vosotros quedéis maravillados» *(Jo.* 5, 20). A nosotros nos mostrará las grandes obras, no a El; pues como el Padre nos las mostrará, se añade: «y os admiraréis». Con ello explica lo que significan las palabras «el Padre me mostrará». Pero ¿por qué no dice «el Padre os mostrará», sino «mostrará al Hijo»? Porque también nosotros somos miembros del Hijo; y lo que nosotros, sus miembros, aprendemos, El mismo lo aprende en cierto modo en sus miembros... A quien dijo: «Lo que disteis a uno de mis pequeños, a mí me lo disteis» *(Mt.* 25, 45), vamos a preguntarle ahora: Señor, ¿pero cuándo has aprendido Tú, que eres el maestro de todos? Y en seguida nos responderá en la fe: cuando aprende uno de mis pequeños, aprendo yo.

Dejad, pues, que demos gracias y albricias, por habernos convertido no sólo en cristianos, sino en Cristo. ¿Entendéis, hermanos, la gracia de Dios en nosotros, la comprendéis? Admiraos, alegraos: nos hemos hecho Cristo. Pues si El es la Cabeza, nosotros somos los miembros; el hombre completo es El junto con nosotros. Y así dice San Pablo: «Para que ya no seamos niños que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres, que para engañar emplean astutamente los artificios del error» *(Eph.* 4, 14). La plenitud de Cristo, por tanto, es Cabeza y miembros. ¿Qué significa «Cabeza y miembros»? Cristo y la Iglesia. Sería una petulancia orgullosa, si El no se hubiera dignado prometérnoslo, pues El dice por boca del mismo Apóstol: «Pero vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros» *(I Cor.* 12, 27).

Por tanto, cuando el Padre muestra algo a los miembros de Cristo, lo muestra a Cristo. Ocurre un gran milagro, pero verdadero: se muestra a Cristo lo que ya sabía y es mostrado a Cristo... Es mostrado a los miembros por la Cabeza. Ve, considéralo, supón que quieres coger algo con los ojos cerrados; la mano no sabe dónde toca; y, sin embargo, la mano es, sin duda,

uno de tus miembros, pues no está separada de tu cuerpo; abre los ojos, y ya ve la mano dónde tiene que ir: por la indicación de la cabeza se dirige el miembro... Así es mostrado a Cristo por Cristo. La Cabeza muestra, en efecto, para que los miembros vean, la Cabeza enseña, para que los miembros aprendan: y, sin embargo, Cabeza y cuerpo son un solo hombre.»

En la *Explicación del Salmo* 74, 4 (PL 36, 948 y s.) dice: «Quienes temen me verán y gozarán, porque he esperado en tus palabras»; es decir, en las que tú has prometido para que sean hijos de la promesa, progenie de Abraham, en quien son bendecidos todos los pueblos. ¿Pero quiénes son los que temen a Dios y a quien verán y gozarán por haber esperado en la palabra de Dios? Si es el Cuerpo de Cristo, es decir, la Iglesia, quien eleva aquí su voz por medio de Cristo o si se trata—en ella y sobre ella—de la voz de Cristo, que habla sobre sí mismo, ¿no son ambos quienes temen a Dios? ¿Quién es, por tanto, aquel a quien verán y gozarán? El pueblo mismo se ve y se alegra porque este pueblo es la Iglesia misma, que ve a la Iglesia...»

§ 176 a

Los portadores de la actividad salvadora de la Iglesia

Poder de orden y poder de jurisdicción

El laico en la Iglesia

I. El oficio en general

Tanto según la Escritura, como según el testimonio de los Padres, es toda la Iglesia quien concede la salvación. En la época de los Padres este hecho es frecuentemente expresado con la fórmula de la Iglesia madre fecunda. Véase sobre esto § 169 b. Según San Agustín toda la Iglesia es salvadoramente activa, pues como totalidad da a luz al conjunto y como totalidad da a luz al individuo (*Carta* 34, 3; PL 33, 132; *Carta* 98, 5; PL 33, 362; *Tratado 120 sobre el evangelio de San Juan;* PL 35, 1953).

1. Sin embargo, para determinadas tareas Cristo ha previsto en su Iglesia determinados portadores del poder pleno. Está en contradicción con la letra y el espíritu de la Sagrada Escritura decir: «La comunidad no necesita personas especialmente calificadas, es decir,

sacerdotes, para que medien entre ella y Dios» (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, 1954). Cristo transmitió su poder de misión sólo a los Apóstoles. Entre ellos Pedro recibió una primacía que no compete a ningún otro. El poder de misión de los Apóstoles pervive en sus sucesores. De esto ya hemos hablado largamente. Si en los parágrafos precedentes fué descrito el pleno poder mediador de salvación de la Iglesia, se hizo citando textos que daban testimonio de la función salvadora de los Apóstoles. La Iglesia concede la salvación, en cuanto que la conceden sobre todo los miembros de ella, dotados del poder de misión de Cristo. Esta no es la única actividad salvadora de la Iglesia. Hemos visto, que Cristo confió su obra salvadora a toda la Iglesia, que ello es atestiguado tanto por el Concilio de Trento como por la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. Expondremos este hecho con más extensión. Pero a los portadores de oficios les competen tareas que el laico no puede desempeñar en la Iglesia.

Un modo eclesiológico de comunicar la salvación, especialmente importante y privilegiado, incluso fundamental, consiste en que los portadores del oficio de misión, llamados por Cristo, dan testimonio de El. Constituyen en la Iglesia un estado o estamento especial y forman, por tanto, la estructura sociológica de la Iglesia. Es distinto de cualquier estamento profesional procedente de evoluciones sociales, políticas o culturales, ya que ha sido creado por una disposición de arriba. Los que pertenecen a él son portadores de un oficio. No tienen sólo ciertas tareas provisionales que cumplir, sino que son llamados duraderamente para determinadas prestaciones de servicio, indispensables. El poder de misión que Cristo les ha concedido, implica la correspondiente obligación y responsabilidad. Están al servicio del reino de Dios, y de la salvación de los hombres, condicionada por ese reino. Son primariamente servidores de Dios, pero son también servidores del hombre. El pleno poder que los distingue tiene su sentido en el hecho de que entran al servicio de los demás. En *Mc.* 10, 44 se dice: «Quien quiera ser el primero entre vosotros, sea servidor de todos» (cfr. *Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-46). El siervo fiel, que espera al Señor celestial, se preocupa a la vez de la casa. El mal siervo maltrata incluso a sus compañeros de servidumbre. En San Lucas la parábola es referida y limitada expresamente a los Apóstoles. Hasta qué punto tuvo conciencia San Pablo de ser servidor de Cristo y servidor de los cristianos puede verse, por ejemplo, en *I Cor.* 3, 5; 9, 19; *II Cor.* 4, 5; 6, 9; *Rom.* 1, 1; 11, 13. Con ello cum-

ple la advertencia del Señor, que aparece en San Lucas con especial fuerza: «Pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros, será como el menor, y el que manda como el que sirve» *(Lc.* 22, 26). Hay muchas especies de servicios que deben ser prestados por los portadores del poder pleno *(I Cor.* 12, 5; *Eph.* 4, 11). Pero siempre se trata de una autorización para un servicio: servicio a la palabra *(Lc.* 1, 2; *Act.* 6, 4; cfr. 20. 24; 21, 19) servicio a la liturgia *(II Cor.* 9, 12), servicio a la mesa *(Act.* 6, 2), servicio a los santos en la caritativa provisión *(II Cor.* 8, 4), servicio de la edificación del cuerpo de Cristo en general *(Eph.* 4, 11). Los portadores del poder pleno son, pues, servidores. Según San Lucas dice Cristo: «Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores» *(Lc.* 22, 25). San Pablo escribe a los Corintios: «No porque pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a vuestro gozo por vuestra firmeza en la fe» *(II Cor.* 1, 24). Insistente amonesta San Pablo a los Corintios a que no se conviertan en siervos de los hombres *(I Cor.* 6, 20). ¿Cómo los cristianos van a ser siervos, si han sido llamados a la libertad? *(Gal.* 3, 13). Quienes les han predicado el Evangelio, no destruirán su libertad *(I Cor.* 7, 35). ¿Qué son ellos, qué es Apolo, que es Pablo, más que servidor, por quien los hombres llegan a la fe? *(I Cor.* 3, 5). Puesto que los portadores de oficios en la Iglesia son mandatarios de Cristo, no pueden, llenos del espíritu de servicio *(Rom.* 12, 7), vincular los hombres a sí mismos, sino que tienen que conducirlos a Cristo. Es Cristo quien tiene que hablar por medio del portador del oficio, no él. Sólo Cristo es la puerta, por la que las ovejas salen a pastar y entran a cobijarse *(Jo.* 10, 7. 11). Quien quiere llegar a ellas por otra puerta es ladrón y salteador *(Jo.* 10, 8). Cuán difícil es la tarea y responsabilidad impuesta con ello a los portadores de oficios, se deduce de *I Pet.* 5, 2-5. Los portadores de oficios son amonestados a no prestarlos por deseo de ganancia o de poder. No pueden oprimir a quienes los reciben. En el Nuevo Testamento a veces se describe la actividad salvadora de los discípulos con la imagen de la paternidad. Los discípulos dan a los hombres la vida celestial; por tanto, son sus padres, y ellos son sus hijos *(Mc.* 10, 24; *Jo.* 13, 33; 21, 5; *I Cor.* 4, 15-17; *II Cor.* 6, 13; *II Tim.* 1, 2; *Tit.* 1, 4; *Gal.* 4, 19; *I Jo.* 2, 1; 2, 14). Con la conciencia de la importancia de su servicio y de la responsabilidad que les pesa, los Apóstoles se sienten justificados, para, en caso de necesidad, intervenir con decisión y dureza. Cristo mismo les autorizó a ello en el

discurso de su misión; les dice: «Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies» *(Mt.* 10, 14). Los Apóstoles exigen ser oídos, porque Dios mismo habla por medio de ellos. Quien los rechaza, se atrae la ira de Dios. Los Apóstoles no tienen que tener nada en común con él. No deben comprar el asentimiento con indulgencia o compromisos. Los Apóstoles tienen el derecho y el deber de la disciplina eclesiástica. Dice Cristo: «Si no te escucha, toma contigo a uno o dos para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye sea para ti como gentil o publicano» *(Mt.* 18, 16-17). Pedro lo cumple frente a Ananías y Zafira *(Act.* 5, 1-11). Pablo se opone con dureza y hasta con acritud a las inconveniencias. Sobre todo usa palabras extraordinariamente duras contra los falsos predicadores judíos *(Phil.* 3, 2; *Gal.* 1, 8; 5, 12). Quien propaga falsas doctrinas o hace vida escandalosa o se opone a los mandatos del Apóstol, debe ser apartado de la comunidad *(I Tim.* 1, 20; *Tit.* 3, 10 y sig.; *I Cor.* 5, 1-3; *II Cor.* 2, 5-11; *II Thess.* 3, 14). Las epístolas pastorales hablan ya de un orden en el procedimiento disciplinar ante el pastor supremo, a quien están sometidos los presbíteros. Se dice en el *Deuteronomio:* «Un solo testigo no vale contra uno en cualquier delito o en cualquier pecado, cualquiera que sea el pecado. En la palabra de dos o tres testigos se apoyará la sentencia» *(Deut.* 19. 15; *Mt.* 18, 16). «Contra un presbítero no recibas acusación alguna, si no fuere apoyada por dos o tres testigos. A los que falten, corrígelos delante de todos para infundir temor a los demás. Delante de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles elegidos te conjuro que hagas esto sin prejuicios, guardándote de todo espíritu de parcialidad» *(I Tim.* 5, 19-21). Esta exposición se basa en gran parte en K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes* (1957), 33-56, 104-122.

2. La narración bíblica demuestra, que el oficio eclesiástico es de origen divino. No se debe a una necesidad humana de orden ni a una conmoción religiosa, sino a la fundación y llamamiento de Cristo. Por eso no se realiza en actos pasajeros, sino que es una institución. Esta, por lo demás, cumple su sentido en los actos particulares, en que la mediación de la salvación se convierte en hecho. Los portadores de oficios son, en todo lo que realizan salvadoramente, instrumentos de Cristo. Sin embargo, no siempre son reque-

ridos como tales en igual medida: donde con más inmediatez lo son, es en la administración de sacramentos, y sólo mediatamente—a su vez, en grados diversos—en las acciones de disciplina eclesiástica. De ello hablaremos al explicar los modos en que los portadores de la misión ejercen sus plenos poderes. Entonces veremos que en las acciones no-sacramentales del portador de un oficio puede ser muy perceptible el impacto de lo humano.

La convicción de los Apóstoles llamados por Cristo, de que no son mandatarios meramente humanos, sino divinamente autorizados, se manifiesta patentemente, cuando además de nombrar a sus sucesores, les transmiten su pleno poder mediante la imposición de las manos. La autorización no puede venir de la comunidad, sino sólo de un Apóstol o de un autorizado por el Apóstol bajo el signo de la imposición de manos y oración. La comunidad no puede más que nombrar a los que vayan a ser ordenados y además debe unir sus oraciones con la oración del Apóstol que impone las manos. Véase § 167 c; v. art. 9 y vol. VI, § 281.

No importa que la Escritura no tenga ningún término técnico para el oficio eclesiástico. Los términos griegos usuales para designar un oficio les parecieron a los hagiógrafos neotestamentarios tan fuertemente fijados por otros usos, que no eran convenientes para designar el oficio neotestamentario. Las palabras *arche* y *exusia* están limitadas en el Nuevo Testamento a la autoridad estatal, a la de la sinagoga y a las potestades angélicas; la palabra *time* sirve para designar la dignidad oficial del sumo sacerdote del Antiguo Testamento. Por tanto, para la designación del propio oficio neotestamentario no queda más expresión que *diakonia*. Por la descripción de lo llamado *diakonia* se desprende que significa una institución duradera con especiales obligaciones y plenos poderes. A la vez se ve claro que el oficio neotestamentario está en el ámbito del servicio y que no existe un oficio que no autorice y obligue a servir al reino de Dios y a la salvación de los hombres. Notemos ya aquí, que el servicio del oficio no representa el modo exclusivo de actividad salvadora en la Iglesia. Suponer tal cosa, sería desconocer y empobrecer la vida de la Iglesia. Pero de esto hablaremos después. Primero vamos a seguir analizando el poder de misión de los portadores del oficio eclesiástico.

II. *División del poder de misión en poder de orden y poder de jurisdicción*

(potestas ordinis et potestas iurisdictionis)

El poder de misión concedido por Cristo a los Apóstoles y sucesores de ellos implica una multitud de poderes: autoridad para predicar, bautizar, expulsar demonios, celebrar la Eucaristía—y celebrarla como banquete memorativo y sacrificio memorativo—para dar indicaciones a comunidades, para vigilar su cumplimiento, para imponer castigos, perdonar pecados, administrar la extremaunción, para imponer las manos en signo de donación del Espíritu Santo, etc.

Quien era nombrado portador del oficio en la Iglesia antigua, estaba en posesión de todos esos poderes. A lo largo de un proceso histórico rico en luchas se desgajaron del poder único de misión los dos grupos de poderes que se distinguen con los nombres de poder de orden y poder de jurisdicción. Muchos teólogos añaden como tercer miembro el poder de enseñar o magisterio. Por lo que respecta a los dos primeros poderes, la división del poder único de misión en esos dos grupos transcurrió—en pocas líneas—de la manera siguiente: originalmente por la imposición de manos ordenatoria se concedía tanto el poder de misión, como el derecho a ejercerlo (el oficio) en una Iglesia determinada. En nuestra terminología actual podemos expresarlo diciendo que coincidían la ordenación y el empleo (oficio). Para los primeros tiempos habría sido inimaginable que alguien tuviera poder episcopal o sacerdotal, sin recibir a la vez, por medio de la transmisión del poder, un determinado oficio eclesiástico. Esta unidad de ordenación y oficio se convirtió en un problema serio, y en muchos lugares peligrosos para la existencia de la Iglesia, cuando los portadores de misión, a consecuencia de la mundanización de la Iglesia, se mostraron indignos de su oficio, de forma que no podían seguir ejerciéndolo y tenían que ser depuestos. Surgió la cuestión de si los portadores de misión depuestos por sus pecados perdían, al ser depuestos, totalmente su poder de misión o les quedaba algo de él. La Iglesia africana fué la más fuertemente agitada por este problema en los disturbios donatistas. Cada vez con mayor claridad fué cristalizando la convicción de que la pérdida del oficio no significaba la pérdida del poder de misión sin más. Los donatistas tenían una opinión tan alta de la

santidad de la Iglesia, que declararon que sólo los santos podían ser portadores de plenos poderes eclesiásticos. El pecador perdería por su pecado el poder espiritual que tuviera. No podría, por tanto, administrar ningún sacramento, ni celebrar la eucaristía, ni perdonar los pecados. Al defender esta tesis se apartaron de la Iglesia católica y formaron un grupo cismático. San Agustín, que llevó el peso mayor de la polémica, les concedió, que los pecadores públicos no eran dignos de seguir administrando el oficio eclesiástico, pero que les quedaban determinados poderes sacerdotales. Concedió también a los obispos donatistas, que ellos, a pesar de haberse separado del Cuerpo de Cristo y aunque ya no eran, por tanto, obispos católicos, podrían administrar los sacramentos. Cierto que dijo, que ellos poseían sin duda el signo sacramental pero no su contenido salvador *(res)*. San Agustín no logró una explicación satisfactoria. Sin embargo, su doctrina de que el carácter sacramental permanecía incluso en los obispos depuestos o apartados de la Iglesia católica, fué el fundamento para el estudio posterior del problema y para su solución. Paralelo al problema planteado por los portadores indignos de un oficio, y en parte ocasionado por él, corrió el tratamiento de la cuestión de si eran posibles las ordenaciones absolutas, es decir, la transmisión de plenos poderes espirituales sin nombramiento para una Iglesia determinada. El Concilio de Calcedonia (451; can. 6) declaró *irrita* tal ordenación. Esto no tiene, claro está, el sentido de que en tal ordenación no se transmitía ningún poder espiritual, sino que el pertrechado de poder espiritual no podía ejercerlo. A lo largo de las reflexiones y evoluciones maduró el resultado, de que puede haber ordenación sin nombramiento u oficio simultáneo. Así se constituye la distinción entre poder de orden y poder pastoral o de jurisdicción. Hasta que se impuso pasaron en realidad siglos. Fué en la primitiva Escolástica cuando se aceptó generalmente la distinción. Significa lo siguiente: la imposición de manos ordinataria concede una autorización inamisible para la actividad espiritual, salvadora. El empleo (transmisión del oficio) autoriza para el ejercicio legítimo de los plenos poderes de orden. Se refiere a la función de orden (no en sentido sacramental, sino en sentido disciplinar) respecto al ejercicio del poder de orden. Puede ser dado y quitado (exceptuado el poder papal; sin embargo, su poseedor puede renunciar a él legítimamente).

Este proceso histórico muestra la diferencia y relación entre el poder de orden y poder de jurisdicción. No estriban en lo objetivo.

Muchas veces, por no decir la mayoría, se interpreta de hecho así. Eso significaría que el poder de orden está ordenado a la esfera sacramental y el poder de jurisdicción al orden de la vida externa, el primero, como se decía en la Edad Media, al Cuerpo eucarístico de Cristo y el segundo a su Cuerpo Místico. Aunque se explique que también el poder de jurisdicción sirve indirectamente a la salvación, la distinción objetiva implica una oposición de sacramento y derecho. Amenaza el peligro de que la esfera del poder de jurisdicción sea entendida como meramente exterior y que el derecho que la ordena sea interpretado como una institución humana. Se puede preguntar, si en la época postridentina no influyó imperceptiblemente, en tal distinción de poder de orden y poder de jurisdicción, la doctrina protestante de la Iglesia invisible ordenada exteriormente por un derecho humano, a pesar de haber sido condenada por la teología católica. La distinción objetiva por sí sola no es suficiente.

Las diferencias de ambos poderes están también y sobre todo en los elementos formales y funcionales. El poder de orden es inamisible, el poder de jurisdicción es amisible. Se pierde por la remoción del oficio. El poder de orden sirve para engendrar, para profundizar y conservar salvíficamente la vida divina en el hombre. El poder de jurisdicción está al servicio del orden salvador dentro de la comunidad de la Iglesia. El poder de orden puede ser ejercido en toda la Iglesia, el poder de jurisdicción está limitado territorial o personalmente, ya que está ordenado únicamente a las personas, para quienes ha sido nombrado el portador del oficio.

La evolución histórica muestra a la vez la unión de ambos poderes. Provienen de una sola raíz del único y unitario poder de misión de Cristo y debido a ese su origen siguen estando tan emparentados entre sí que no existe en la Iglesia ninguna acción del poder de orden en que no intervenga a la vez el poder de jurisdicción, y ninguna actividad pastoral en que no se refleje a la vez el poder de orden.

Por tanto, no se puede separar del todo ambos poderes. De hecho, según la reglamentación de la Iglesia, la posesión del poder de jurisdicción presupone la del poder de orden. Aunque hay que distinguir ambos poderes, no pueden ser separados. Es, por tanto, absurdo enfrentar la Iglesia sacramental con la Iglesia jurídica. Aunque esta unión llena y soporta toda la actividad de la Iglesia, se manifiesta con especial claridad en algunos procesos de la vida de la Iglesia, a saber, en el sacramento de la penitencia, en el de la con-

firmación y en el del orden. El solo poder de orden no es suficiente para realizar el sacramento de la penitencia; sino que se necesita también el poder de jurisdicción, es decir, el poder eclesiástico de soberanía, el poder jurídico. Ambos obran juntos en la absolución sacramental. Se entiende perfectamente su cooperación mirando retrospectivamente a la historia del sacramento. Aunque jamás ha cambiado su esencia, el modo de realizarlo ha sufrido profundas transformaciones. El sentido del sacramento se ve por el modo de realizarlo en la Antigüedad cristiana y por el modo extraordinario todavía previsto en el *Pontificale romanum*. El pecador era apartado de la comunidad de vida del pueblo de Dios mediante un acto soberano que la Iglesia ejecutaba en virtud de su poder de jurisdicción, para que hiciera la conveniente penitencia por sus pecados. Sobre todo le estaba prohibido participar en la celebración de la Eucaristía Cuando su conversión y penitencia parecían ser suficientes, era readmitido por un segundo acto de soberanía, de forma que podía participar de nuevo en la celebración de la Eucaristía. El acto de reconciliación con la Iglesia implicaba el perdón de los pecados y la nueva comunicación del Espíritu Santo. Y así el acto soberano de la Iglesia y el perdón de los pecados se unían en un todo único. Aunque ésto no es inmediatamente visible en el modo actual de administrar la penitencia, la síntesis de poder de jurisdicción *(iudicium)* y poder de orden es esencial para la existencia del sacramento. Si falta uno de los dos elementos constitutivos del todo, no se realiza el sacramento.

De modo distinto cooperan el poder de orden y el de jurisdicción en la realización de la confirmación. Según la doctrina del Concilio de Trento el obispo, en razón de su orden episcopal, es capaz de administrar el sacramento de la confirmación. El poder de confirmar se basa, pues, en la ordenación episcopal. Por otra parte es una convicción de la fe de la Iglesia, que un sacerdote puede ser autorizado por el papa para administrar la confirmación. Por tanto, el papa, por un acto de soberanía, comunica al sacerdote el poder pleno, que el obispo tiene en razón de su ordenación episcopal. Con ello el papa concede con un acto de poder de jurisdicción un poder de orden. La autorización para confirmar suele en tales casos ser limitada local, temporal o personalmente, de forma que más allá de esos límites no pueda ser empleada eficazmente. Tal cosa no es propia del poder de orden. El obispo puede administrar el sacramento de la Confirmación válidamente en todas partes. Según la

opinión dominante el poder de confirmar es transmitido ya en la ordenación sacerdotal, pero condicionadamente o como atado, de forma que sin soltar esa atadura no puede ser ejercido eficazmente. La autorización papal significa, según eso, la ruptura de esa atadura. Esta tesis, implica que por el poder de jurisdicción puede un poder de orden existente ser de tal modo atado y desatado, que dependa del poder de jurisdicción el que el poder de orden pueda ser o no eficazmente usado.

Con ello se atribuiría a la jurisdicción eclesiástica una influencia extraordinariamente importante sobre el poder de orden. No parece que sea imposible, pues, la estrecha solidaridad entre poder de jurisdicción y poder de orden; podría manifestarse en que el uno puede favorecer o dificultar al otro, impedirlo o posibilitarlo. Hay que conceder a la Iglesia el poder de determinar la relación recíproca de los dos poderes unidos en Cristo y transmitidos por El en unidad, pero distinguidos y diferenciados por ella. Cristo mismo no dió ninguna indicación sobre esa relación. Ha resultado más bien a la larga de un proceso histórico de desmembración, cuyo transcurso estuvo en manos de la Iglesia. Podría depender de la voluntad de la Iglesia la intensidad con que una entre sí ambos poderes parciales que en el fondo representan un solo poder de misión. Y así parece posible la explicación tradicional del poder de confirmar concedido por el pleno poder del papa. También ese poder se basa en la recíproca ordenación del poder de jurisdicción y del poder de orden. Resultaría para la administración de la Confirmación, que en ella se ejerce tanto el poder de orden como la soberanía, el poder de orden concedido por la ordenación sacerdotal y el poder de soberanía transmitido por la autorización papal.

Sin embargo, tal vez sea más acertado abandonar con Kl. Mörsdorf la doctrina tradicional del poder de confirmar condicionado o como atado y ver en la administración de la Confirmación en virtud de una autorización del papa una cooperación del poder de orden sacerdotal y del poder de jurisdicción soberano, sin recurrir para justificar esa cooperación a la teoría de que ese poder de confirmar es transmitido por la ordenación sacerdotal. Se hace más comprensible esta tesis analizando la ordenación episcopal. La ordenación episcopal da poder para confirmar y ordenar. «Pero si el simple sacerdote, en virtud de una autorización papal, puede confirmar y ordenar, en ello se ve que el privilegio que compete al obispo en razón de su ordenación (a saber, de confirmar y ordenar), es cierto

elemento del poder pastoral soberano, que capacita al ordenado, permanentemente para administrar la confirmación y el orden. Para esclarecer esta situación es digno de observación el hecho de que la Iglesia en la ordenación episcopal se ha atenido al principio de la ordenación relativa, es decir, el obispo, incluso el mero obispo titular es consagrado para una determinada Iglesia episcopal y desposado en cierto modo con ella. Aunque tampoco depende de ello la validez de la ordenación episcopal, ésta práctica de la Iglesia expresa la conciencia de que el episcopado como grado supremo de la jerarquía de orden está ordenado de la manera más íntima posible el oficio de gobierno que le compete en la *hierarchia iurisdictionis*. El rito de la ordenación episcopal pone de manifiesto que la plenitud del sacerdocio, pedida a Dios en sacrosanta acción, está referida a la posición de supremo pastor del obispo. Es el rito de una consagración espiritual de un emperador, que en la época primitiva era a la vez, como la consagración episcopal, transmisión del oficio episcopal que daba el pleno poder de pastor supremo, un poder, que prescindiendo del elemento que capacita para confirmar y ordenar, se puede perder» (Mörsdorf). El poder de supremacía se da al obispo de modo inamisible. Aunque «es una típica característica del poder de orden, nada se puede deducir de ello, lo cual habla en último término decisivamente contra el supuesto de que se trata de un elemento del poder pastoral supremo. Lo más característico es justamente la unión de ambos poderes existentes en la persona *del episcopus consecratus*, unión que hace que los caracteres de uno y otro poder, aceptados por los demás, se confundan entre sí. La diversidad funcional de ambos poderes no se niega por eso, pero resaltan con más claridad la íntima relación que hay entre ellos y su recíproca interacción. Esta participación en la unidad de ambos poderes vale preferentemente del Papa, que junto a la supremacía que tiene en común con el obispo posee en cuanto representante de Cristo en la tierra el poder de jurisdicción con suma plenitud, no de modo inamisible ciertamente, puesto que puede renunciar jurídicamente a él, pero de forma que no le puede ser quitado porque le ha sido concedido inmediatamente por Dios» (Kl. Mörsdorf, *Abgrezung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt*, en: «Die Kirche in die Welt» 4 (1915), I, núm. 3, 17-22. Idem, *Der hoheitliche Charakter der Sakramentalen Lossprechung*, en: «Trierer Theologische Zeitschrift» 57 (1948), 335-348). La exposición precedente se atiene a estos artículos.

Según el derecho constitucional de la Iglesia oriental recientemente publicado la ordenación concede a la vez el poder de orden y el poder de jurisdicción.

III. *Magisterio*

En su poder de orden y de jurisdicción la Iglesia administra la palabra de Dios testificada en la Sagrada Escritura y transmitida en la tradición oral. Esta tarea implica varias funciones. Edmund Schlink (*o. c.* 251-264) enumera cinco de ellas: la oración (como respuesta de agradecimiento y petición al Evangelio dirigiéndose al Tú divino), la doxología (la glorificación y alabanza a Dios el Santo, Misericordioso y Poderoso, basada en una acción salvífica divina), el testimonio (la respuesta al Evangelio frente al tú y vosotros de los prójimos), la doctrina (exposición objetiva del contenido de la revelación sin empleo inmediato del tú), la confesión o profesión, en la que se concentran las mencionadas respuestas a la fe. Estas formas fundamentales de la anunciación de la Iglesia forman entre sí una indisoluble unidad. Pero se puede distinguir unos de otras y estudiar las características de cada una. Aquí vamos a destacar la doctrina. Sin embargo, en ella vibran las demás formas de anunciación. Pues en la doctrina está contenido el testimonio (predicación), que a su vez ocurre en una acción de gracias glorificadora, si de hecho tiene sentido, y se manifiesta en la confesión ante Dios frente a los hombres.

El poder de misión de la Iglesia implica también el poder de enseñar, el magisterio. Y así resulta la tríada de poder de orden, Magisterio y poder de jurisdicción. Entre los teólogos se discute el problema de si el magisterio representa un poder independiente frente al de orden y al de jurisdicción, y si no es tal, a cuál de estos dos últimos corresponde. El papa Pío XII dice en la encíclica *Mystici Corporis* que Cristo envió a los Apóstoles como maestros, como conductores y como administradores de la santidad.

En otro texto de la encíclica expone la triple autoridad de la Iglesia del modo siguiente:

«En la Cruz, pues, murió la Ley Vieja, que en breve habría de ser enterrada y resultaría mortífera, para dar paso al Nuevo Testamento, del cual Cristo había elegido como idóneos ministros a los Apóstoles; y desde la Cruz nuestro Salvador, aunque constituído,

ya desde el seno de la Virgen, Cabeza de toda la familia humana, ejerce plenísimamente sobre la Iglesia sus funciones de Cabeza. Porque por la victoria de la Cruz, según la sentencia del Angélico y Común Doctor, mereció el poder y dominio sobre las gentes; por la misma aumentó en nosotros aquel inmenso tesoro de gracias, que desde su reino glorioso en el cielo, otorga sin interrupción alguna a sus miembros mortales; por la sangre derramada desde la Cruz hizo que, apartado el obstáculo de la ira divina, todos los dones celestes y, en particular, las gracias espirituales del Nuevo y Eterno Testamento pudiesen brotar de las fuentes del Salvador para la salud de los hombres, principalmente de los fieles; finalmente en el madero de la Cruz adquirió para sí a su Iglesia, esto es, a todos los miembros de su Cuerpo Místico, puesto que no se incorporaría a este Cuerpo místico por el agua del bautismo, si no hubieran pasado antes al plenísimo dominio de Cristo por la virtud salvadora de la Cruz.

Y si con su muerte nuestro Salvador fué hecho, en el pleno e íntegro sentido de la palabra, Cabeza de la Iglesia, de la misma manera, por su sangre la Iglesia ha sido enriquecida con aquella abundantísima comunicación del Espíritu, por la cual, desde que el Hijo del hombre fué elevado y glorificado en su patíbulo de dolor, es divinamente ilustrada. Porque entonces, como advierte San Agustín, rasgado el velo del templo, sucedió que el rocío de los carismas del Paráclito, que hasta entonces sólo había descendido sobre el vellon de Gedeón, es decir, sobre el pueblo de Israel, regó abundantemente, secado y desecado ya el vellón, toda la tierra, es decir, la Iglesia católica, que no había de conocer confines algunos de estirpe o de territorio. Así que, como en el primer momento de la Encarnación, el Hijo del Eterno Padre adornó con la plenitud del Espíritu Santo la naturaleza humana, que había unido a sí sustancialmente, para que fuese instrumento apto de la divinidad en la obra cruenta de la Redención; así en la hora de su preciosa muerte quiso enriquecer a su Iglesia con los abundantes dones del Paráclito, para que fuese un medio apto e indefectible del Verbo encarnado en la distribución de los frutos de la Redención. Puesto que la llamada misión jurídica de la Iglesia y la potestad de enseñar, gobernar y administrar los sacramentos deben el vigor y fuerza sobrenatural, que para la edificación del Cuerpo de Cristo poseen, al hecho de que Jesucristo pendiente de la Cruz abrió a la Iglesia la fuente de sus dones divinos, con los cuales pudiera enseñar a los hombres una doctrina

infalible, y los pudiese gobernar por medio de Pastores ilustrados por virtud divina y rociarlos con la lluvia de gracias celestiales» (Ediciones «Sal Terrae», págs. 11-12).

En este texto las funciones salvadoras de la Iglesia son resumidas en tres: Surge, sin embargo, la cuestión de si pretende resolver en sentido estricto la cuestión discutida por los teólogos de si son dos o tres los poderes de la Iglesia. No parece ser ese el caso, puesto que el Papa habla de la tríada en cuanto tal sólo de paso, para explicar la abundancia de bienes salvadores que Cristo dejó a la Iglesia. No toma posición respecto al problema de si son dos o tres los poderes. Por tanto, ahora como antes, hay que examinar si el poder único de misión que Cristo dejó en herencia a la Iglesia se ha dividido en dos o tres poderes parciales distintos, pero unidos entre sí. Quien supone la tríada de poderes, usa como principio de distinción lo objetivo. Según eso, como antes vimos, el poder de orden estaría ordenado a la administración y concesión de gracia, y en especial de los sacramentos, la potestad de enseñar estaría ordenada a la predicación y transmisión autoritarias de la doctrina y el poder de jurisdicción al orden de la vida de la Iglesia. Como ya hemos indicado, amenaza con ello el peligro de entender el poder de jurisdicción como un poder ordenado a la manifestación exterior de la Iglesia y sólo a ella y de valorarlo, por tanto, como un poder de importancia secundaria. Aunque los poderes de la Iglesia están también determinados y definidos objetivamente, sería falso olvidar la significación salvadora del poder de jurisdicción. También al magisterio de la Iglesia le compete una función salvadora, como vamos a ver en seguida más por extenso. Además tanto a la potestad de enseñar como a la administración de sacramentos les compete un elemento jurídico, ya que tanto la administración de sacramentos como la predicación de la doctrina tiene carácter obligatorio. Por tanto, no se puede en razón del campo asignado a la potestad de enseñar, considerarlo como un poder eclesiástico independiente añadido a los otros dos.

Surge la cuestión de si su independencia no se puede fundar en otro principio formal o funcional. Para contestar a esa pregunta, es importante analizar la esencia del magisterio eclesiástico. Antes de empezar con esa tarea debemos discutir otro punto de vista.

Alguna luz arroja también sobre nuestra cuestión la doctrina de la teología moderna de que Cristo tiene tres oficios. Vamos a ofrecerla primero en breves líneas. La Sagrada Escritura llama a Cristo

Maestro, Sacerdote y Rey, en los evangelios sinópticos, preferentemente Rey, en el evangelio de San Juan, Profeta (Maestro) y en la *Epístola a los Hebreos*, Sacerdote. Sobre el carácter profético de Cristo ha insistido O. Cullmann, *Die Christologie, des Neuen Testamentes* (1957). Pero la Escritura no ofrece ningún testimonio formal sobre la tríada de oficios en cuanto tal. Por eso en los Santos Padres es rara la triología, aunque también llaman a Cristo unas veces Rey, otras Sacerdote y otras Profeta (Maestro). Más frecuente que la trilogía es la díada de oficio sacerdotal y oficio regio. En general sólo la palabra *Christos* (el ungido) da ocasión a los Padres para hablar de la triple función de Cristo, ya que en el Antiguo Testamento eran ungidos los reyes y los sacerdotes, y—segun creyeron erróneamente algunos Padres—también los profetas. Los escolásticos medievales hablan de los tres oficios mesiánicos de Cristo en múltiples textos; aparecen sobre todo en San Buenaventura. Santo Tomás de Aquino cita el poder sacerdotal y judicial de Cristo. Los teólogos medievales estuvieron lejos de usar sistemáticamente tal trilogía. Se ve claramente en que unas veces enumeran menos y otras más oficios, llegando incluso a nombrar diez o más tareas de Cristo unas junto a otras, todas en el mismo rango (Rey, Pastor, Sacerdote, Maestro, Profeta, Obispo, Jerarca, Abogado, Médico, Juez, Predicador, Mediador, Cabeza, etc.). El *Catecismo Romano* usa la trilogía para explicar la palabra *Christus*. El *Pontificale Romanum* acentúa en el prefacio de la bendición del crisma la participación de los cristianos en el honor profético, regio y sacerdotal de Cristo, pero dice, que los sacerdotes, reyes, profetas y mártires fueron ungidos. La trilogía adquirió mayor importancia en la teología católica a fines del siglo XVIII, y a la verdad, según parece, por influencia de la teología protestante. Fué Calvino quien introdujo la doctrina de los tres oficios en la teologia reformada. Melanchton habló primero de la realeza y del sacerdocio de Cristo. Desde mediados del siglo XVII la tesis de los tres oficios de Cristo es patrimonio común de la teología luterana. Entre los católicos Petavius habló de los tres oficios de Cristo, apoyándose en algunos Padres y para explicar la palabra *Christus*. El año 1758 Martín Gerbert de San Blas afirma que los teólogos distinguen el oficio sacerdotal, el oficio regio y el oficio profético de Cristo. Evidentemente tiene a la vista, al hacer la afirmación, a los teólogos protestantes. El año 1789 su compañero de orden Dominicus Schramm trata la obra de Cristo desde el punto de vista de los tres oficios, pero acentúa, que su método imita

el de los teólogos protestantes. A fines del siglo XVIII se va haciendo cada vez más general en la teología católica la sistematización de los tres oficios de Cristo, por ejemplo, en E. Klüpfel, B. Galura (que, sin embargo, usa muchos otros términos para caracterizar la obra de Cristo) y sobre todo en los canonistas F. Walter y G. Phillips. Cfr. el artículo sobre este tema en el vol. I del *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, 2.ª ed., 457-459.

De esta teoría cristológica recibió influencia la eclesiología para introducir la doctrina de los tres oficios en sentido eclesiológico. Pero hubo también otros motivos. La introducción de la doctrina de los tres oficios en la eclesiología empezó a principios del siglo XIX. Hasta entonces había sido tradicional la doctrina de los dos oficios. Cuando a principios de la Edad Media se impuso la división del único poder de misión en dos poderes parciales se ordenó el poder de orden al *Corpus Christi eucharisticum* y el poder de jurisdicción al *Corpus Christi mysticum*. La distinción se encuentra en Tomás de Aquino. La potestad de enseñar es incluída en el poder pastoral o de jurisdicción. Por lo demás Santo Tomás lo entiende muchas veces en sentido amplio. Para él es el cuidado autoritario de los portadores de oficios por la eterna salvación de los hombres. Tampoco el estudio más amplio de la potestad de enseñar de la Iglesia en la época que sigue a la Reforma, hecho, por ejemplo, por Melchor Cano, el cardenal Belarmino y Suárez frente a los errores de los Reformadores, Jansenistas, Galicanos y Frebronianos, llevó a suponer un oficio de enseñar independiente de los demás. A fines del siglo XVIII encontramos en la Teología católica la opinión, nacida bajo la influencia protestante, de que la predicación de la doctrina debe ser atribuída al poder de orden lo mismo que la administración de los sacramentos, porque concede gracia. Por otra parte, la teología de la Ilustración sacó a luz una idea puramente pedagógica de la actividad docente de la Iglesia. Se atribuyó a esa especie de predicación de la doctrina un papel demasiado importante. Está relacionado, sin duda, con la concepción fundamental de la teología de la Ilustración respecto a la Iglesia. Según la teología de la Ilustración la Iglesia es una institución para educar a los hombres. Para ello dispone de tres medios: el culto, el adoctrinamiento y la dirección externa. En ello compete una significación primordial a la tarea docente. Y así encontramos en la época de la Ilustración la trilogía de oficios eclesiásticos, pero, por lo demás en una forma totalmente vacía de su verdadero y sobrenatural sentido. Patricius Benedikt

Simmer y Marianus Dobmayer conocen y defienden la trilogía. Lo mismo Johann Sebastian von Drey y F. L. B. Liebermann, todos con matices diversos y con algunas inseguridades. Los canonistas Walter y Philipps dieron entrada a esa teoría en la teología católica tan decididamente, que fué discutida durante todo el siglo XIX.

Tuvieron especial significación los análisis de Franzelin y Billot. Estos dos teólogos intentaron hacer comprensible la trilogía de poderes de la Iglesia. En la potestad de enseñar distinguieron la definición de fe y la comunicación de la fe, de la ley de fe. Sólo el momento de la ley de fe cae en el ámbito del poder de jurisdicción. Aunque de hecho la definición de fe y comunicación de la fe suelen estar unidas a la ley de fe, conceptualmente se pueden distinguir los dos momentos; además en la predicación a los paganos ambos elementos están separados porque la Iglesia no tiene ningún poder de jurisdicción sobre ellos. La dualidad de poderes fué defendida, en especial, por Straub, Wernz y Deluka.

El Concilio Vaticano parece adscribir el magisterio al poder de jurisdicción. En las consultas previas a las definiciones se habló de los tres poderes. También lo encontramos en el llamado primer esquema sobre la Iglesia, pero en él se trata, como se ve por las actas, de una descripción general del poder de la Iglesia. En el capítulo I.º del primer esquema se dice inmediatamente después de enumerar los tres poderes: «Una es y se llama en la Iglesia la *potestas ordinis* y otra la *potestas iurisdictionis*.» El Concilio se atiene a la tradicional división en dos. Que el magisterio es incluído en el poder de jurisdicción resulta del hecho de que la infalibilidad papal es deducida del primado. Como muestran las consultas del Concilio y la posterior interpretación de los teólogos del Concilio, esa inclusión no afirma la plena identidad entre magisterio y poder de jurisdicción. A la legislación eclesiástica en cosas de fe, por la que los miembros de la Iglesia son obligados a aceptar una decisión de fe de la Iglesia precede esencialmente la definición o fijación de la fe. Para ello le ha sido prometida a la Iglesia el Espíritu Santo, de modo que en cuanto totalidad no puede equivocarse en cosas de la fe. El Concilio deja, pues, abierta la cuestión de la división en dos o en tres de los poderes de la Iglesia.

Hay que intentar responder a esa cuestión desde la esencia del magisterio eclesiástico mismo. Para ello puede servir de ayuda el análisis de Franzelin que continúa las distinciones de los teólogos del siglo XVI, sobre todo de Suárez. El magisterio de la Iglesia compren-

de, según él, tres funciones: la fijación de la verdad predicada por Cristo y los apóstoles, su comunicación a los hombres (dentro o fuera de la Iglesia: testimonio o predicación, respectivamente) y el establecimiento de una correspondiente ley de fe. Esta estructura trifásica aparece especialmente clara en la proclamación de un dogma. La comunicación o testificación de una revelación y la promulgación de la ley de fe referente a la verdad comunicada coinciden *de facto,* pero tienen que ser distinguidas conceptualmente. Es de la mayor importancia. En la comunicación que se hace en razón de la fijación de una verdad hay dos elementos: el elemento del adoctrinamiento y el de la obligación. Lo que la Iglesia comunica es, en efecto, la Revelación divina dejada por Cristo y los Apóstoles. Comunica, por tanto, una verdad que Dios mismo ha destinado para nosotros. Cuando Dios hace una comunicación a los hombres, ocurre algo distinto y es más que una mera información por un maestro. El hombre alcanzado por la divina Revelación es más que un alumno. Cuando Dios informa al hombre, ello significa una llamada obligatoria de Dios. Dios obliga al hombre. El hombre está obligado a la obediente afirmación y al reconocimiento, a la entrega de sí mismo a Dios que llama. La comunicación de la verdad por la Iglesia tiene, por tanto, a la vez el carácter de información y predicación. La predicación implica una obligación moral. La Iglesia vincula además jurídicamente a sus miembros en tanto que prescribe como institución social a sus miembros la aceptación de una proposición de fe. Y así establece una ley de fe, ante la que se ha de inclinar todo el que quiera contarse entre sus miembros. En el acto legislativo, en que se manda aceptar una verdad de fe bajo pena de exclusión de la comunidad de fe, la Iglesia implanta como deber jurídico la obligación existente para el hombre frente a Dios.

Cuando el creyente afirma realmente un dogma establecido por la Iglesia, cuando se somete, por tanto, a la ley de fe de la Iglesia, afirma la verdad contenida en él no por la autoridad de la Iglesia, sino por Dios. Cree a Dios mismo por Dios, que es la verdad absoluta. Si la fe es viva, y debe serlo normalmente, el «sí» a Dios por amor a Dios implica también la entrega de sí mismo a Dios. Por tanto, el poder jurídico de la Iglesia no penetra en la estructura interna de la verdad propuesta por la Iglesia ni en la estructura de la fe que afirma esa verdad. Permanece, en sentido bien entendido, fuera de ambas realidades y procesos. Obliga al hombre ante Dios por Dios mismo.

Esta obligación tiene una importante e ineludible función para la comunidad de la Iglesia, pues sólo por ella es asegurada la comunidad de la Iglesia como visible comunidad de fe. Por lo demás no se cumpliría el sentido de la vinculación jurídica por el magisterio eclesiástico, si uno pretendiera ajustarse y acomodarse a la comunidad de fe sólo externamente y sin convicción interior. La ley eclesiástica de fe tiende al interno sometimiento a la verdad revelada predicada por la Iglesia. Tiende, por tanto, a la acción salvadora del hombre. La ley de fe, entendida en su conceptualidad formal no es, en cuanto tal, inmediatamente salvadora. Pero en cuanto implica la fijación y comunicación de la fe o la testificación de esa misma fe incluye en sí una fuerza salvadora, ya que la fijación o definición de la fe se hace bajo la asistencia del Espíritu Santo. Tal asistencia es entendida generalmente como *assistentia negativa*, como preservación del error. Pero puede implicar también estímulos positivos para estatuir la verdad. La comunicación de la fe por la Iglesia es la función del testimonio que la Iglesia da a favor de Cristo en el Espíritu Santo y que, por tanto, es salvador. La legislación es hecha por la Iglesia como *agens principale*. Es, por tanto, una palabra de la Iglesia. En la palabra de la legislación doctrinal eclesiástica es comunicada la palabra de Dios dejada por los Apóstoles.

La relación del poder jurídico de la Iglesia con su magisterio puede recibir otra aclaración considerando la relación del poder de jurisdicción con el poder de orden. El ejercicio del poder de orden, mientras se trate del poder sacramental, está exactamente delimitado. Está estatuído qué palabras y gestos son necesarios para que exista un sacramento. Aunque la Iglesia tiene en ello cierto campo libre, no puede nunca salirse de él, si quiere administrar eficazmente (válidamente) un sacramento. El sacramento está además caracterizado por el hecho de que en él el ministro humano es instrumento de Cristo o de Dios de un modo especial. Dios o Cristo, respectivamente, son el ministro principal. El sacerdote es su instrumento, su mano y boca. A consecuencia de ello el sacramento se produce siempre que y sólo cuando el sacerdote está a disposición del modo requerido por el signo sacramental. Los sacramentos obran, como dice el Concilio de Trento, *ex opere operato*, es decir, en razón de la posición del signo, no como si en los signos hubiera fuerzas salvadoras automáticamente eficaces, sino porque Cristo mismo se apodera con su gracia del sujeto por medio del signo. Véanse §§ 225, 229.

A pesar de la exacta fijación del campo significativo de los sacramentos y de su virtud salvadora, la Iglesia puede, con poder soberano, influir en el sacramento, y de tres modos, en realidad. El uno consiste en que ella interviene en el campo significativo. Ocurre esto, cuando desarrolla el símbolo sustancial *(substantia signi)* procedente de Cristo y de los Apóstoles, y lo hace con el efecto de que el sacramento sólo se produce mediante el signo desarrollado por ella. El segundo modo consiste en que une su poder soberano y su poder de orden en un todo (en un poder total), y sólo por él puede ser realizado el sacramento. Ocurre esto con especial claridad—como hemos visto—en la administración del sacramento de la penitencia, de la confirmación y del orden. El poder soberano de la Iglesia influye finalmente, en la administración de los sacramentos, porque la Iglesia establece un orden determinado para la posición de los signos sacramentales, por ejemplo, respecto al lugar y al tiempo, respecto a las condiciones personales, orden que tienen que cumplir el ministro y el sujeto del sacramento, etc. En interés de la unidad y orden de la vida comunitaria de la Iglesia, tal regulación es ineludible. En este sentido el poder de soberanía está por encima del poder de orden. Pero a la vez se ve, que esta especie de poder de soberanía no es, como el enumerado en segundo lugar, constitutivo para el poder de orden, sino sólo regulador. Tal vez se pueda decir que representa un determinado grado del poder soberano, un grado que ciertamente es muy amplio, pero que muestra muy escasa determinación de contenido. Habría otro grado, según eso, cuando este poder tan amplio formalmente y tan poco determinado materialmente (en su contenido), se concretara en un contenido mayor y, por tanto, tuviera menos extensión, de forma que ya no abarcara el poder de orden, sino que se delimitara frente a él o en todo caso pudiera unirse en un todo con él. En este grado el poder de jurisdicción puede alcanzar significación constitutiva para el poder de orden. Sobre nuestra comparación hay que observar lo siguiente: aunque mediante la predicación doctrinal eclesiástica—que será explicada más detalladamente todavía—es concedida la salvación, ello no ocurre del mismo modo en que ocurre por medio de los signos sacramentales puestos por los portadores del poder de orden. Con ello se relaciona el hecho de que la predicación doctrinal no esté como lo está la administración de sacramentos, vinculada a palabras y cosas determinadas. Aunque la Iglesia no tiene que predicar más mensaje que el que le fué confiado por Cris-

to, en ello tiene más libertad que en la administración de sacramentos. Pues se le ha concedido en cierta medida predicar la Revelación que le ha sido confiada en una forma que sea apropiada a la época respectiva. Respecto a los signos sacramentales la Iglesia no tiene una libertad tan amplia, aunque también puede tomar determinaciones concretas dentro del campo significativo, atestiguado por la Escritura (véase vol. VI, § 225).

Además se puede decir que en la predicación doctrinal no cooperan dos poderes como ocurre en la acción del poder de orden. La Iglesia practica su predicación en virtud del poder de soberanía que le compete. El poder de orden influye sin duda, en la predicación, pero no es constitutivo de ella. A la inversa: la predicación es ejercicio del poder de soberanía de la Iglesia. Es una función especialmente importante de ese poder. Esto no significa que la Iglesia con su poder soberano pueda intervenir en la estructura interna, en el contenido material de la doctrina. La doctrina le es dada previamente. No es señora, sino servidora de la Revelación. Con su poder soberano lo único que puede hacer es imponer lo que a ella le ha sido dado y confiado. Sólo en la función de servicio a la Revelación puede y tiene que mandar la aceptación de ella. Su actividad no es constitutiva para el contenido. Su poder soberano tiene, sin embargo, decisiva significación para el establecimiento de la ley de fe respecto al contenido predicado por ella.

Sin embargo, por otra parte, su predicación doctrinal está tan estrechamente vinculada a su poder de soberanía, que no puede ser separada de él. En las acciones del poder de orden tal separación es posible en cierto sentido. En efecto, mientras la acción soberana interese como principio regulador, puede ser separada de las acciones del poder de orden, sin que se pierda nada de éste. También una administración de sacramentos contraria a la regulación de la Iglesia es válida. Tal separación no es posible respecto a la relación de comunicación de la verdad y ley de fe. Pertenece a la esencia de la predicación de la Revelación, el poseer carácter obligatorio. Así aparece claramente la diferencia de poder de orden y magisterio, por una parte, y, por otra, la solidaridad de magisterio y poder de jurisdicción.

Sin embargo, también entre el magisterio y el poder de orden hay una estrecha relación, aunque no ha sido completamente aclarada hasta hoy día. Scheeben opina que el orden sacramental da una autorización especial para el ejercicio del magisterio. Es difícil cier-

tamente decir en qué consiste. El citado teólogo cree que la intensificación de las virtudes teologales, concedida por la ordenación, así como una gracia sacramental especial dan un carisma doctrinal. Parecidas reflexiones encontramos en la teología anterior. El dominico italiano Daniel Concina († 1756), por ejemplo, defendió la opinión que la ordenación inflama para comprender la Escritura e ilumina para conocer la sagrada ley. Franz Haller († 1659), lo mismo que el citado doctor de la Sorbona, creyó que la ordenación concedía una gracia especial para comprender la Escritura y la doctrina de la Iglesia, gracia que falta a los maestros de la Iglesia no ordenados. También el rito de la ordenación parece hablar a favor de esta tesis. Entre los plenos poderes del ordenado cuenta la predicación. El obispo, según esta teoría, es superior al sacerdote respecto al poder de magisterio no sólo en razón de su poder de jurisdicción, sino también en razón de su poder de orden. Scheeben atribuye al obispo (no en principio, sino prácticamente) infalibilidad, tesis sin duda exagerada, porque sólo el conjunto de obispos en unión con el papa es infalible. Por otra parte el magisterio contiene elementos del poder de orden. Pues la predicación de la verdad es aquel testimonio a favor de Cristo, en el que está actuando el Espíritu Santo. Sería sin duda herético, querer limitar la concesión de gracia a la predicación; pero, por otra parte, no se haría justicia a la importancia de la predicación, ver en ella exclusivamente una información o un sermón moral. Aunque la predicación está lejos de ser un sacramento que obre *ex opere operato*, en ella está actuando, sin embargo, de modo misterioso el Espíritu Santo mismo, de forma que la predicación implica la dinámica de la gracia divina.

En vista de esta situación hay que decir, que el magisterio eclesiástico participa tanto del poder de jurisdicción como del poder de orden. Las funciones cumplidas por la Iglesia en el ejercicio de su magisterio son funciones tanto de su oficio pastoral como de su poder de orden. No es fácil, por tanto, incluirlo en uno solo de los dos poderes. En ningún caso se debe ver en él un poder independiente. Se podría (en caso de que se intente tal cosa) entenderlo como una suma de elementos del poder de jurisdicción y del poder de orden. Sin embargo, no tiene ningún principio formal independiente y distinto de los poderes de orden y de jurisdicción. Para decidir la cuestión de en cuál de los dos poderes debe ser incluído, es decisivo el hecho de que la Iglesia es una visible comunidad de fe, y esta comunidad en cuanto tal es fundada y asegurada por la

predicación de la fe jurídicamente obligatoria, sea que se haga por actos del magisterio extraordinario o por la predicación general y diaria de la Iglesia.

Scheeben explica: «Según la idea y dignidad de la Revelación Cristiana, la palabra de Dios ha sido confiada a la Iglesia, no sólo para que en ella y por ella fuera conservada, desarrollada y atestiguada y con ello los miembros de la Iglesia, en ella o con ella, sintieran esa palabra, la conocieron y según ello la reconocieran creyentemente y pudieran apropiársela como algo objetivo y vivo; sino que debe ser impuesta en la Iglesia de tal manera, que todos los miembros de ella sean obligados a mantener obedientes, concordes y en comunidad su contenido en toda su pureza, plenitud y fuerza, que, en consecuencia, sea mandada y cumplida como una ley social pública o como una regla de fe y pensamiento, y llene y domine toda la comunidad cristiana.» «Según ésto cuando una doctrina es decidida de hecho y en general por todo el cuerpo docente, y además es universalmente enseñada como palabra de Dios, el deber de creerla es también universalmente promulgado. Y así la ley de fe aparece en la Iglesia en forma de una ley de la costumbre» (*Handb. der kath. Dogmatik*, lib. 1, en la reelaboración de Jos. Höfer, 2.ª ed., edit. por M. Grabmann (1948), pág. 187).

El magisterio ha de ser tenido, por tanto, como un elemento del poder de jurisdicción. A favor de ello habla tambien el hecho de que es constituído por la transmisión jurídica del oficio. El obispo es maestro de su diócesis al ser nombrado y tomar posesión de su oficio. Sin embargo, al ordenarlo así no hay que olvidar que la predicación jurídicamente obligatoria de la Iglesia comunica a la vez gracia, que, por tanto, esta forma de ejercicio del poder de jurisdicción origina efectos que corresponden de modo especial al poder de orden. De nuevo se ve que el oficio pastoral de la Iglesia implica elementos del poder de orden, lo mismo que el poder de orden comprende elementos del poder de jurisdicción.

Además hay que observar que el poder de jurisdicción de la Iglesia muestra una gran amplitud que abarca modos muy diversos del poder jurídico. Se distinguen por la mayor o menor proximidad a la Revelación divina. Hay en cierto modo una ascensión gradual desde las leyes indispensables de fe hasta las ordenaciones continuamente variables de la Iglesia (por ejemplo, el precepto del ayuno). En la ley de fe la Iglesia no puede dar un paso atrás. Aunque se supusiera, que la Iglesia derogara una ley de fe, es decir, que no quisiera obligar ya jurídicamente a los hombres a creer un dogma estatuído por ella, todos los creyentes estarían obligados por la verdad revelada expresada en el dogma. De ello jamás se puede dispensar, como

puede dispensarse en realidad de las leyes puramente eclesiásticas. Para esta exposición véase Y. Fuchs, *Vom Wesem der Kirchlichen Lehrgewalt* (disertación teológica en la Univ. de Münster i. W. 1946). Un resumen de ella puede verse en: *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941; del mismo autor, *Weihesakramentale Grundlegung Kirchlicher Rechtsgewalt*, en: «Scholastik» 16 (1941), 496-513; Kl. Mösdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici* I (1953, 7.ª ed.), 254 y s.

IV. Los laicos como portadores de la función salvadora de la Iglesia

Los portadores de oficios, es decir, los portadores del poder de orden y de jurisdicción, son indispensables en la Iglesia. La potestad de misión de la Iglesia está por voluntad de Cristo tan indisolublemente vinculada a los sucesores de los Apóstoles, que sin ellos la Iglesia no podría existir. Pero los portadores del poder oficial no sólo no representan a toda la Iglesia, sino que solos, no podrían tampoco cumplir todas las tareas que incumben a la Iglesia. Para ello son indispensables los «laicos». La Iglesia abarca a portadores del oficio y a laicos en una unidad indisoluble. A ambos incumbe cumplir los mandatos de Cristo en comunidad de responsabilidad. Toda la comunidad cristiana es, a consecuencia de su carácter divino-humano, cristiforme, y, por tanto, participa del ser y acción sacerdotales, proféticos y regios de Cristo. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es una gran comunidad sacerdotal, profética y regia, porque en ella se refleja Cristo mismo.

La razón teológica del ser sacerdotal de la Iglesia es, por tanto, su unión y semejanza a Cristo. El sacerdocio de toda la Iglesia tiene carácter analógico. Es semejante y desemejante al sacerdocio de Cristo. Dada la significación central que tuvo el carácter sacerdotal de Cristo para su función salvadora (§ 155), es comprensible el carácter central que el ser sacerdotal de la Iglesia tiene para la actividad salvadora, en que actualiza y continúa la acción salvífica de Cristo (Concilio de Trento, D. 1821). Con el carácter sacerdotal de la Iglesia en conjunto está estrechamente relacionada su maternidad (§ 169 b). Estos dos elementos no son ciertamente idénticos, ya que la Iglesia ejercita su maternidad tanto en el poder de orden como

en el de jurisdicción. Pero su acción sacerdotal es el corazón de su maternidad. En cuanto que toda la Iglesia es sacerdotal, a toda la Iglesia le compete también la maternidad. Todos son portadores de ella en tanto que por su vida, por su oración, por su caridad son fuente de salvación para otros. Pero los portadores de oficios son de modo especial los portadores de la maternidad de la Iglesia, ya que ellos producen la salvación por medio de la realización de los signos sacramentales instituidos por Cristo. Sin embargo, sólo son portadores distinguidos, no exclusivos, de la maternidad de la Iglesia.

Mientras que el sacerdote oficial es autorizado a su acción salvadora por la ordenación, edificada sobre el bautismo, quien no es sacerdote oficial alcanza su participación en el sacerdocio de Cristo por el bautismo. La confirmación no lo crea sino que termina de formarlo. Se presta a malentendidos llamar sacerdocio de los laicos a la participación en el sacerdocio de Cristo concedida en el bautismo. Puede llamárselo sacerdocio bautismal, o en caso de que la palabra no se entienda en sentido abstracto, sacerdocio espiritual.

Al sacerdocio bautismal y al oficial les es común la capacitación para el sacrificio. Sin embargo, en ello se ve a la vez su diversidad irreductible. Santo Tomás dice sobre ello: «El carácter (sacramental) es propiamente un sello, por el que se caracteriza algo como ordenado a un fin determinado; del mismo modo que el denario, por ejemplo, es destinado mediante el cuño al intercambio y comercio y los soldados son conocidos por una insignia como los destinados a hacer la guerra. Y el creyente es destinado a dos cosas: primero y ante todo a gozar de la gloria (eterna), y para ello es sellado con el sello de la gracia: «Le dijo Yavé: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon por señal una *tau* en la frente de los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ellos se cometen» (*Ez.* 9, 4). «No hagáis daño a la tierra ni al mar, ni a los árboles hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en sus frentes» (*Apoc.* 7, 3). En segundo lugar, todo creyente es destinado a recibir o transmitir a otros lo que pertenece al servicio de Dios. Y a ello está ordenado especialmente el carácter sacramental. Ahora bien, todo el sacrosanto servicio de la religión cristiana es derivado del sacerdocio de Cristo. Es, por tanto, evidente, que el carácter sacramental es de modo especial el carácter de Cristo, cuyo sacerdocio deben imitar los creyentes del modo conveniente a los caracteres sacramentales que no son más que modos determinados y causados por Cristo mismo de participar en el sacer-

docio de Cristo» (S. Th. III, q. 63, a. 3). Según Santo Tomás, la fundamentación inamisible del sacerdocio «espiritual» es el carácter bautismal, y la del sacerdocio oficial el carácter del sacramento del orden. El primero capacita para tomar parte en el culto, el segundo para realizar el culto; visto en concreto capacita en especial, aunque no exclusivamente, para consagrar; para lo que no autoriza en ningún modo el carácter bautismal. El bautismo toma parte en el culto asociándose a la acción del sacerdote oficial ordenado, y ajustándose a ella.

Se discute mucho la cuestión de si al sacerdocio espiritual pertenece también el elemento de la mediación. Es seguro que pertenece al sacedocio oficial. Es inseparable de él. El sacerdocio oficial tiene su sentido precisamente en el hecho de que sus portadores son mediadores de la salvación al servicio de la obra salvadora de Cristo. Como también el sacerdocio espiritual se deriva del de Cristo, y éste sirve a la mediación de la salvación, habría que conceder al sacerdocio bautismal una función mediadora, por lo demás en sentido distinto, que al sacerdocio oficial. La mediación de salvación que compete al sacerdocio espiritual es una mediación en sentido amplio, no en el sentido estricto en que compete al sacerdocio oficial. El bautizado, mediante su oración y caridad, mediante toda su vida, se convierte—como hemos dicho—en fuente continua de gracia y salvación. Tiene gran fuerza el buen ejemplo. Sin embargo, la función salvadora no está sólo en el buen ejemplo, sino, sobre todo, en la misteriosa solidaridad que Dios ha establecido. En la Sagrada Escritura aparece frecuentemente. En *Gen.* 18 se da como razón de la misericordia esperada de Dios, la existencia de un número determinado de justos. San Pablo puede asegurar a los judíos que, a pesar de haberse negado a creer, siguen siendo los preferidos de Dios por causa de los Padres (*Rom.* 11, 28). Cristo promete que los días de aflicción al fin del mundo se abreviarán por amor a los elegidos (*Mt.* 24, 22). Véase Michael Schmaus, *Mariología*, § 8. La función del sacerdocio espiritual es realizada, por tanto, con máxima fuerza y eficacia por los santos. Véase G. Söll, *Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung*, en: «Festschrift M. Schmaus» (1957), 181-198. Los modos de realización del sacerdocio bautismal, de la participación en el sacerdocio de Cristo fundada en el bautismo, serán tratados ampliamente al estudiar el bautismo (226). Ahora vamos a destacar algunas cosas.

El portador del sacerdocio espiritual es el «laico». La palabra

laico no significa el hombre no-especializado frente al especializado. Tal significado, usual en el modo profano de hablar, no es el sentido de «laico» en el ámbito de la Iglesia. La Iglesia no se divide en gente técnica y gente no-técnica, sino en portadores del poder de misión fundado por Cristo, y participantes del ser sacerdotal y regio de Cristo sin calidad oficial ni mandato oficial. Esto se ve claramente en el sentido original de la palabra. La expresión significó primero el neotestamentario pueblo de Dios, que había recibido la herencia del viejo testamento. Este es el nuevo y verdadero Israel. Procede del griego *laos*. De esta amplia significación se desmembró la significación restringida que condujo al actual sentido de la palabra. En San Justino (*Apolog.* I, 67, 5) encontramos empleada la expresión para significar la comunidad presente a la celebración de la Eucaristía y que contesta *amén* al director de la liturgia. La palabra significa aquí comunidad de culto. En el mismo sentido aparece en la primera *Epístola de San Clemente* (cap. 40). Incluso cuando el oficio eclesiástico se desarrolló más diferenciadamente, el obispo y sus ayudantes—diáconos y presbíteros—, así como los laicos, constituían la comunidad que representaba una unidad cultual, espiritual y jurídico-constitucional.

El carácter sacerdotal de todos los bautizados es atestiguado de múltiples modos por la Sagrada Escritura. Indicaremos sobre todo *I Pet.* 2, 1-10. Como en este texto son descritas también las tareas de los «laicos», vamos a citarlo: «Despojaos, pues, de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias, y como niños recién nacidos apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido.»

Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, es «piedra de tropiezo y roca de escándalo». Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del

que os llamó de las tinieblas a su luz admirable». Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» *(I Pet.* 2, 1-10; cfr. *Os.* 1, 6. 9; 2, 3. 25). Según este texto a todos los cristianos les es dada la tarea de dar testimonio a favor de Cristo, que ha obrado en la historia con poderosas acciones salvadoras *(I Cor.* 14, 26; *Apoc.* 12, 11). La otra tarea consiste en el ofrecimiento del sacrificio obrado por el Espíritu, es decir, en la participación del sacrificio de Cristo en la Cruz, así como de la vida de sacrificio de la vida diaria cristiana, alimentado de la Cruz. Toda la Iglesia es comunidad cultual *(I Cor.* 14, 24; *Rom.* 12, 1; *Phil.* 3, 3; 4, 18; *Hebr.* 12, 28; 13, 15 y sig.). En el testimonio y en el sacrificio deben edificarse unos a otros *(I Thess.* 5, 11). Véase la exposición detallada del § 226.

En la época de los Padres es acentuada incontadas veces la dignidad sacerdotal del laico. Debe manifestarse tanto en el culto como en la vida diaria (véase § 226). Tal dignidad da a los laicos una gran protección jurídica. La *Didascalia* dice en el siglo III: «Quien llama a un laico loco o *raca*, cae bajo la justicia de la comunidad, como aquellos que ofrecen resistencia a Cristo; pues ha ofendido a su hermano, en quien habita Cristo, y al Espíritu Santo, que lo llena de toda ciencia. Por tanto, quien dice algo así contra un laico cae en la misma condenación que quien lo dice a un diácono o a un obispo.» Durante la Edad Media jamás se perdió la conciencia del puesto del laico en la Iglesia. Santo Tomás de Aquino con su doctrina del carácter bautismal echó los fundamentos para el posterior desarrollo teológico de una comprensión más profunda del laico. En la vida concreta y real de la Edad Media los laicos que no eran ni monjas ni frailes estaban ciertamente en segundo plano. Los creyentes no sacerdotes, influyentes en la configuración de la vida de la Iglesia, no vivían en el mundo, sino en el claustro. Entre los monjes y monjas no ordenados hubo, por lo demás, figuras de gran influencia (por ejemplo, Hildegard von Bingen y Francisco de Asís). Los laicos que vivían en el mundo fueron empujados cada vez más hacia las tareas mundanas. Es comprensible si se piensa en que los emperadores, a consecuencia del desarrollo típico de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, se inmiscuían cada vez más en los asuntos eclesiásticos. Y así surgió el dicho: lo eclesiástico para los sacerdotes, lo mundano para los laicos. El cardenal Humbert von Silva Candida dice: «Los laicos deben hacer sólo sus cosas, a sa-

ber, lo mundano, y los clérigos las suyas, lo eclesiástico y espiritual. Del mismo modo que los clérigos no deben usurpar nada mundano, los laicos no deben arrogarse nada eclesiástico» (*Adversus Simon.* III, 9, en: «Mon. germ. Hist. libelli de lite» I, 208). Este pensamiento se encuentra también en el *Corpus Iuris Canonici* (c. 7, c. XII, q. 1 [Friedberg I, 678]): «Hay dos tipos de cristianos, porque hay unos que están constituídos para el santo servicio y se dedican a la oración y meditación y se mantienen alejados del ruido de lo terreno; son los clérigos y entregados a Dios, es decir, los convertidos... el otro tipo de cristianos son los laicos. Laico significa, en efecto, lo mismo que perteneciente al pueblo. A él le está permitido poseer cosas terrenas, claro que sólo para el uso. Pues nada hay más miserable que despreciar a Dios por el dinero. A él le está permitido casarse, cultivar la tierra, hacer justicia, resolver pleitos, poner ofrendas en el altar, pagar los diezmos; así puede salvarse, si evita los vicios obrando bien.» Según la concepción expresada en este texto el laico se ha retirado de su puesto sacrocultual. Ha entrado en el mundo. Y así la relación entre el portador de oficio eclesiástico y laico se determinó por las relaciones entre lo eclesiástico-espiritual y lo mundano. Amenazó una trayectoria de evolución, en la que el laico no habría sido considerado como esencialmente perteneciente a la totalidad de la Iglesia, en que la Iglesia habría sido sentida y entendida cada vez más como una Iglesia de clérigos. Por eso el laico en muchas ocasiones no se ha sentido responsable más que en corta medida de la Iglesia total. Sin embargo, sería una exageración afirmar que los laicos no tuvieron voz alguna en la Iglesia moderna.

Después que la escuela teológica de Tübingen volvió a interpretar la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Pío X fomentando la piedad eucarística y sobre todo por medio de su decreto sobre la comunión introdujo un movimiento por el que los laicos fueron llevados de nuevo y cada vez con más energía al espacio sagrado. Los papas Pío XI y Pío XII, sobre todo el último con sus encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*, han fomentado de múltiples modos la participación de los laicos en el culto. La ciencia teológica, en especial la liturgia y la dogmática, han explicado con éxito los problemas surgidos de ello. Cada vez aparece más claro el puesto que el laico ocupa en la Iglesia, aunque todavía hay que aclarar algunas cosas. Son seguras dos cosas: que a los cristianos no ordenados les competen importantes tareas en razón de su incorporación a la

Iglesia, es decir, por su bautismo y que, por otra parte, el sacerdote ordenado tiene plenos poderes que faltan a los no ordenados, en especial el poder de consagrar, el poder eclesiástico de gobierno y el magisterio. Esta situación del laico exige de él, por una parte, indepedencia en el pensar y decidir, por otra parte, sometimiento a la jerarquía eclesiástica. Tanto Pío XI como Pío XII han predicado con insistencia la responsabilidad de los laicos.

Las tareas actualmente correspondientes al laico pueden ser representadas en cuatro grados. En primer lugar está llamado a participar en el culto eclesiástico. Esto fué claramente dicho por Pío XI en su encíclica *Miserentissimus Deus*. Pío XII explica en su encíclica sobre la liturgia, recogiendo unas palabras del papa Inocencio III, que toda la Iglesia concuerda en el ofrecimiento eucarístico ofrecido por Cristo y ofrece a la vez con El. Los creyentes «ofrecen el sacrificio no sólo por manos del sacerdote, sino en cierto modo junto con él. Mediante esta participación el ofrecimiento del pueblo es también incorporado al culto litúrgico». En este lugar hay que recordar que en *Tit.* 2, 3 son amonestadas las mujeres a vivir sacerdotalmente *(hieroprepeis)*, conforme al santuario. Aquí tiene, por tanto, el laico una autorización y obligación cultual, que puede realizar junto con el sacerdote y sólo con él (véanse §§ 226 y 254).

El segundo grado abarca el mandato profético-moral continuamente alimentado de la participación en el misterio. Se realiza en el hecho de que el laico con su palabra y sobre todo con su vida da testimonio a favor de Cristo y de Dios, el cual testimonio se concreta como sinceridad, disposición de sacrificio, prontitud para el servicio, pureza, espíritu pacífico, justicia y fortaleza de ánimo. Cfr. por ejemplo, B. Welte, *Vom Geist des Christentums*, 1955. El laico está llamado a realizar en la vida diaria la «confesión» ante Dios frente al mundo, que es una tarea impuesta a la Iglesia.

Ocupan otro grado los portadores de la «Acción Católica». Les incumbe la tarea de llenar el mundo del espíritu de Cristo en inmediata participación de la actividad de los portadores de oficios eclesiásticos y como ayudantes suyos. No todo cristiano es apropiado o está llamado a la *actio catholica*. Sin embargo, es importante que los llamados acepten sus tareas. Representan una intensificación del testimonio a favor de Cristo, que es una tarea impuesta a todos los cristianos.

El papa Pío XII, en el discurso al Congreso mundial del apostolado católico seglar, habido en Roma el 14 de octubre de 1951 (AAS 43 (1951),

784-792), dice sobre la responsabilidad de todos los cristianos y sobre las tareas especiales de la Acción Católica, entre otras cosas, lo siguiente: «Existe, es verdad, toda una turba confusa de tibios irresolutos y flotantes, para quienes la religión es todavía tal vez algo vago, sin ninguna influencia sobre su vida. Esta turba amorfa puede, según nos enseña la experiencia, verse un día u otro de improviso en el trance de tomar una decisión.

»En cuanto a la Iglesia, ella tiene en relación con todos una triple misión que cumplir: elevar a los creyentes fervorosos al nivel de las exigencias del tiempo presente; introducir a aquellos que titubean junto al umbral en la cálida y saludable intimidad del hogar; atraer a los que se han alejado de la religión y a quienes ella no puede, sin embargo, abandonar a su miserable suerte. ¡Bella tarea para la Iglesia, pero que ha hecho bien difícil la circunstancia de que, si bien en su conjunto ha crecido ella, su clero no ha aumentado, sin embargo, en la misma proporción! Ahora bien: el clero tiene necesidad de reservarse, ante todo, para el ejercicio de su ministerio propiamente sacerdotal, en que nadie puede suplirle...

»Todos los fieles sin excepción son miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo. De aquí se sigue que la ley de la naturaleza, y con más urgencia todavía la Ley de Cristo, los impone la obligación de dar el buen ejemplo de una vida verdaderamente cristiana: «*Christi bonus odor sumus Deo in iis qui salvi fiunt et in iis qui pereunt*»: «Somos para Dios el buen olor de Cristo, entre los que se salvan y entre los que se pierden» (*II Cor.* 2, 15). Todos están también obligados, y hoy con más razón todavía, a pensar, en la oración y el sacrificio, no solamente en sus necesidades privadas, sino también en las grandes intenciones del reino de Dios en el mundo, según el espíritu del «Pater noster», que Jesucristo mismo ha enseñado.

»¿Se podrá afirmar que todos están igualmente llamados al apostolado en la estricta acepción del término? Dios no ha dado a todos ni la posibilidad de ello, ni la aptitud para ello. No se puede exigir que se cargue de obras de este apostolado a la esposa, a la madre que educa cristianamente a sus hijos y que debe, además de ello, encargarse del trabajo a domicilio para ayudar a su marido a alimentar a los suyos. La vocación de apóstoles no se dirige, pues, a todos.

»Seguramente sería difícil trazar con precisión la línea de demarcación a partir de la cual comienza el apostolado de los seglares propiamente dicho. ¿Habrá que hacer entrar en él, por ejemplo, la educación dada, sea por la madre de familia sea por los maestros y maestras santamente celosos en la práctica de su profesión pedagógica; o bien la conducta del médico reputado y francamente católico, cuya conciencia no transige jamás cuando la ley natural y divina está en juego, y que milita con todas sus fuerzas en favor de la dignidad cristiana de los esposos, de los derechos sagrados de su descendencia; o la acción de un hombre de Estado católico en favor de una amplia política de la vivienda para los menos dotados de fortuna?

»Muchos se inclinarían hacia la negativa, no viendo en todo esto sino el simple cumplimiento, muy loable, pero obligatorio, del deber de estado.

»Sabemos, sin embargo, el poderoso e irreemplazable valor, para el bien de las almas, de este simple cumplimiento del deber del propio estado por millones y millones de fieles concienzudos y ejemplares.

»El apostolado de los seglares, en sentido propio, está sin duda, en gran parte, organizado en la Acción Católica por la Iglesia; pero fuera de ésta,

puede haber y hay apóstoles seglares, hombres y mujeres, que piesan en el bien que hay que hacer, en las posibilidades y los medios de hacerlo; y lo hacen únicamente cuidadosos de ganar almas a la verdad y a la gracia. Pensamos también en tantos seglares excelentes que, en las regiones en que la Iglesia está perseguida como lo estaba en los primeros siglos del cristianismo, supliendo del mejor modo que ellos pueden a los sacerdotes encarcelados, incluso con peligro de su vida, enseñan en su derredor la doctrina cristiana, instruyen en la vida religiosa y en la justa manera de pensar en católico, exhortan a la frecuencia de los sacramentos y a la práctica de las devociones, especialmente de la devoción eucarística. Vosotros veis a todos estos seglares empeñados en su trabajo; no os inquietéis en preguntarles a qué organización pertenecen; más bien admirad y reconoced de buen grado el bien que hacen.

»Lejos de Nos el pensamiento de depreciar la organización o de subestimar su valor como factor de apostolado; lo estimamos, por el contrario, en alto grado, sobre todo en un mundo en que los adversarios de la Iglesia se lanzan a fondo contra ella con la masa compacta de sus organizaciones. Pero esto no debe conducir a un exclusivismo mezquino, a lo que el Apóstol llamaba «*explorare libertatem*»: «espiar la libertad» (*Gal.* 2, 4). En el cuadro de vuestra organización dejad a cada uno gran amplitud para desplegar sus cualidades y dones personales en todo lo que puede servir al bien y a la edificación: «*in bonum et in aedificationem*» (*Rom.* 15, 2), y alegraos cuando fuera de vuestras filas veáis a otros, «conducidos por el espíritu de Dios» (*Gal.* 5, 18), ganando a sus hermanos para Cristo.

»Cae de su propio peso que el apostolado de los seglares está subordinado a la Jerarquía eclesiástica; ésta es de institución divina; aquél no puede, por tanto, ser independiente en relación con ella. Pensar de otra manera sería minar por la base el muro sobre el que el mismo Cristo ha edificado su Iglesia.

»Esto supuesto, sería todavía erróneo pensar que, en el ámbito de la diócesis, la estructura tradicional de la Iglesia o su forma actual colocan esencialmente al apostolado de los seglares en una línea paralela con el apostolado jerárquico, de suerte que el Obispo mismo no pudiera someter al párroco el apostolado parroquial de los laicos. Lo puede; y puede dictar como regla que las obras del apostolado de los seglares destinadas a la parroquia misma estén bajo la autoridad del párroco. El Obispo ha constituído a éste pastor de toda la parroquia, y él es como tal el responsable de la salvación de todas sus ovejas.

»Que puedan existir por otra parte obras de apostolado seglar extraparroquiales y aun extradiocesanas—Nos diríamos con preferencia supraparroquiales y supradiocesanas—según que el bien común de la Iglesia lo demande, es igualmente verdadero y no es necesario repetirlo.

»En nuestra alocución del 3 de mayo último a la Acción Católica Italiana dejamos entender que la dependencia del apostolado de los seglares respecto a la Jerarquía admite grados. Esta dependencia es la más estrecha al tratarse de la Acción Católica; porque ésta, en efecto, representa el apostolado de los seglares oficial; es un instrumento entre las manos de la Jerarquía, debe ser como la prolongación de sus brazos, está por este mismo hecho sometida por naturaleza a la dirección del superior eclesiástico. Otras obras de apostolado seglar, organizadas o no, pueden ser dejadas en

mayor grado a su libre iniciativa, con la amplitud que exigieran los objetivos perseguidos. Es evidente que, en todo caso, la iniciativa de los seglares en el ejercicio del apostolado debe mantenerse siempre en los límites de la ortodoxia y no oponerse a las legítimas prescripciones de las autoridades eclesiásticas competentes.

»Cuando Nos comparamos al apóstol seglar, o más exactamente al fiel de Acción Católica, a un instrumento en las manos de la Jerarquía, según la expresión que ha venido a ser corriente, Nos entendemos la comparación en el sentido de que los superiores eclesiásticos usen de él a la manera como el Creador y Señor usa de las criaturas dotadas de razón como instrumentos, como causas segundas, «con una dulzura llena de atenciones» (*Sap.* 12, 18). Que usen, pues, de ellos con la conciencia de su grave responsabilidad, alentándoles, sugiriéndoles iniciativas y acogiendo de buen grado las que sean propuestas por ellos y, según la oportunidad, aprobándolas con amplitud de miras. En las batallas decisivas es a veces del frente de donde parten las iniciativas más felices. La historia de la Iglesia ofrece numerosos ejemplos de ello.

»De una manera general, en el trabajo apostólico, es de desear que reine entre sacerdotes y seglares la más cordial inteligencia. El apostolado de los unos no es una competencia con el de los otros. Hasta, a decir verdad, la expresión «emancipación de los seglares» que se oye acá y allá no nos agrada. Tiene un sentido un poco ingrato; además de ser históricamente inexacta. ¿Es que eran niños menores de edad y necesitaban esperar su emancipación aquellos grandes «condottieri» a los que hacíamos alusión al hablar del movimiento católico de los ciento cincuenta últimos años? Fuera de que en el reino de la gracia todos son mirados como adultos. Y esto es lo que cuenta...

»Por fuerza y de continuo la vida humana, privada y social se encuentra en contacto con la ley y el espíritu de Cristo; de ahí resulta por la fuerza de las cosas una compenetración recíproca del apostolado religioso y de la acción política. Política, en el sentido noble de la palabra, no quiere decir otra cosa que colaboración para el bien de la Ciudad, «polis». Pero este bien de la Ciudad tiene una extensión muy grande, y, por consiguiente, es en el terreno político donde se debaten y se dictan también las leyes de la más alta importancia, como las que conciernen al matrimonio, la familia, el niño, la escuela, por limitarnos a estos ejemplos. ¿Acaso ésas no son cuestiones que interesan en primerísimo término a la religión? ¿Pueden dejar indiferente, apático a un apóstol? En la alocución antes citada (3 mayo 1951) hemos trazado el límite entre Acción Católica y acción política. La Acción Católica no debe entrar en lid en la política de partidos. Pero, como lo decíamos también a los miembros de la Conferencia Olivaint, «tan loable como es mantenerse por encima de las querellas contingentes que envenenan la lucha de los partidos..., tanto sería reprobable dejar el campo libre, para que dirijan los negocios del Estado los indignos o los incapaces» (dis. del 28 de marzo de 1948). ¿Hasta qué punto puede y debe el apóstol mantenerse a distancia de este límite? Es difícil formular en este punto una regla uniforme para todos. Las circunstancias, la mentalidad no son las mismas en todas partes...» («Ecclesia», 536 (1951), 433-435).

Se ve que no todos pueden ascender al tercer grado. Pero todos tienen que alcanzar el cuarto, aunque se salten el tercero. En él está el cristiano, que configura los órdenes mundanos en razón de su fe en Cristo y de su incorporación a la Iglesia. Al estudiar las tareas de la Iglesia hemos visto que tiene también una frente al mundo. Es cumplida, sobre todo, aunque no exclusivamente, por los laicos, porque ellos, a consecuencia de su profesión están inmediatamente ordenados al mundo y lo cuidan, en consecuencia, por él mismo, por su propio valor y legalidad. El hecho de que en la tarea impuesta a la Iglesia de transformar los órdenes mundanos conforme al espíritu de Cristo, desempeñen un papel especial los laicos, no significa, como ya se ha dicho, un falso laicismo. Este consistiría en que el mundo fuera sustraído a la Ley de Cristo. Pero los laicos que se sienten especialmente responsables de que el mundo y sus órdenes sean configurados conforme al espíritu de Cristo, superan precisamente el laicismo anticristiano. Para ello necesita el laico no sólo buena voluntad, sino conocimiento serio y amplio de las cosas y voluntad de decidirse y obrar independientemente.

La tesis de la tarea mundana del laico se apoya en Santo Tomás de Aquino, que descubrió la independencia de la ciencia y de la cultura. Una configuración objetiva de los órdenes mundanos proveniente del conocimiento de las cosas es cumplir la voluntad divina del Creador. Tal voluntad puede ser lesionada de dos modos: por indeferencia frente al mundo creado por Dios y abandono de sus órdenes, y por caer en ellos irremisiblemente. La verdadera configuración del mundo exige a la vez entrega y distancia, la entrega en la distancia cumplida en el proceso que llamamos abstención y la distancia en la entrega que llamamos servicio. Y esto significa que en el esfuerzo de configurar cristianamente al mundo, en los trabajos del político y del financiero, está erigida la Cruz de Cristo en la que el hombre unido a Cristo crucifica el apetito de mando y la codicia, el orgullo y la vanidad. Véase § 217.

La actividad configuradora, que ocurre primeramente por el mundo mismo pero, en definitiva, por Dios, tiene una relación interna con la plenificación de las cosas, que Dios hará algún día. En cierto modo es un transcurso continuo y renovadamente emprendido, para dar al mundo la figura que le es propia, la figura que Dios ha pensado para él. Dentro de la historia es negado a ese esfuerzo el éxito definitivo. Pero Dios mismo concluirá el esfuerzo del hombre transformando el mundo en un nuevo estado de plenitud,

inaccesible dentro de la historia. En el mundo transfigurado pervivirán misteriosamente todas las configuraciones provisionales, de manera que el nuevo cielo y la tierra nueva darán eterno testimonio de los esfuerzos configuradores. Véase una exposición detallada de esta problemática en G. Philips, *Der Laie in der Kirche*, trad. por B. Häring y V. Schurr, 1955; F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologia der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums* (1955), sobre todo, págs. 106-140; V. Schurr, *Theologie der Umwelt*, en: «Fest-Schrift M. Schmaus» (1957), 145-180; A. Mayer-Pfannholz, *Das Laientum im werdenden Kirchenbild*, en: «Catholica» 33 (1941), 88-97; Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*. Trad. por la comunidad de dominicos de Walberberg, Stuttgart, 1957; Al. Sustar, *Der Laie in der Kirche*, en: «Fragen der Theologie heute», trad. por Joh. Feiner, Jos. Trütsch y Franz Böckle (Einsiedeln, 1-57), 519-548; O. Semmelroth-L. Hofmann, *Der Laie in der Kirche. Seine Sendung, Seine Rechte* (Trier 1955); R. Spiazzi, *La missione dei laici* (Roma, 1952, 2.ª ed.); Idem, *Il laicato nella Chiesa. Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano, 1957); Michael de la Bedoyere, *Die Würde des Laien* (Freibur. i. Br. 1956); M. Schmaus, vol. VII, § 314.

El campo de actividad de los laicos muestra también sus límites; tales límites están representados por los plenos poderes que sólo pueden ser adquiridos por la ordenación y transmisión de oficios, que, por tanto, sólo competen a los portadores del poder de orden y del poder de jurisdicción.

Esta comprobación tiene su importancia para juzgar de los portadores de oficios en comunidades cristianas no católicas. Según la doctrina católica sólo a la Iglesia ortodoxa (y a los viejos católicos) compete auténtico poder de orden y de jurisdicción, porque sólo entre ellos hay sucesión apostólica. De los demás grupos no se puede decir lo mismo, ni siquiera de los Anglicanos, como declaró León XIII. Esto tiene como consecuencia que en las comunidades cristianas no-católicas (prescindiendo de la Iglesia ortodoxa) no tienen pleno resultado salvador las acciones, para las que se requiere poder de orden o poder de jurisdicción. Y así, por ejemplo, fuera de la Iglesia católica y de la ortodoxa no es realizada la consagración eucarística. Tampoco la absolución es impartida válidamente. Esto no significa que tales acciones, no tengan ningún efecto salvador, que no sean nada en absoluto; no son gestos vacíos; pero hay que

negarles el efecto salvador que les compete dentro de la Iglesia católica. A tales acciones se pueden aplicar las palabras de Jesús: donde están reunidos dos o tres en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (*Mt.* 18, 20). Es presupuesto el carácter bautismal de los reunidos. Y el bautismo puede ser administrado válidamente incluso fuera de la Iglesia católica, si los signos son puestos correctamente. Todo protestante puede, por tanto, administrar este sacramento fundamental. El hombre de buena fe es incorporado así a Cristo y puesto en el camino de la salvación. (Sobre los viejos católicos, véase, por ejemplo, K. Algermissen, en «Lex. für Theol. und Kirche» I (1957). 398-402.)

§ 176 b

Las funciones salvadoras de la Iglesia en particular

La Iglesia cumple su tarea de hacer progresar dentro de la historia el reino de Dios instaurado por Cristo, hasta la hora en que El mismo le dé la figura definitiva, y la tarea de fomentar así la salvación de los hombres, ejerciendo los poderes que le han sido confiados, es decir, desempeñando las funciones del poder de orden y del poder de jurisdicción. Esto implica el ejercicio del magisterio, porque el magisterio es un elemento de su salvador poder de jurisdicción y a la vez participa del poder de orden. El poder de orden mismo se realiza sobre todo en la administración de sacramentos. De esta última función trata extensamente el vol. VI. Por tanto, aquí no vamos a hacer más que destacar algunos puntos de vista: trataremos más ampliamente la actividad docente de la Iglesia.

1. Actividad sacramental de la Iglesia

El Hijo de Dios encarnado obró salvíficamente en su naturaleza humana que fué medio y signo de su actividad salvadora. El incorporó al simbolismo de su naturaleza humana cosas de esta tierra: pan, vino, polvo, agua. El puede ser llamado el protosacramento, ya que lo creado, su naturaleza humana y las cosas tomadas por El,

se convirtieron en signos (símbolos) y portadores de la salvación. Aunque en su vida tomó sólo transitoriamente esas prolongaciones de la instrumentalidad y simbolismo salvadores de su naturaleza humana, estableció tales signos simbólicos y salvadores para toda la duración del estado intermedio del pueblo de Dios entre la venida del Espíritu Santo y la Parusía. La Iglesia debe administrarlos.

A la posición de estos signos por la Iglesia Cristo unió la seria promesa de que por ellos es causada la gracia. Por tanto, los signos sacramentales de la Iglesia son signos que mantienen despierta la memoria de Cristo, sobre todo la memoria de su sacrificio cruento. Pero no son únicamente signos conmemorativos, sino también actualizadores. Tienen la virtud de actualizar la obra salvadora de Cristo. Son signos de Cristo en este doble sentido de memoria y actualización. La Iglesia sólo puede ponerlos válidamente mediante determinados miembros dotados de los necesarios poderes. Se necesita una cristiformidad especialmente configurada, para poder realizar válidamente los signos sacramentales. (Hace excepción el bautismo, véase § 240.) Es fácilmente comprensible, si se piensa, que en el fondo es Cristo mismo quien actúa mediante los signos sacramentales. No sólo está a su comienzo como fundador de ellos, sino que está presente como ministro oculto. Hay que ver ambas cosas: tanto la actuación presente de Cristo como su pasada fundación. Esta fundación, por su parte, implica tanto la voluntad fundadora del Señor, como su obra salvadora entera. La Cristología y Soteriología son presupuestos, para entender los sacramentos. Pues sin la muerte, Resurrección y venida del Espíritu Santo no habría salvación alguna ni acción salvadora de la Iglesia. Si en los sacramentos sólo se viera la actuación presente de Cristo, se los separaría de su base, de su historia. Serían relegados a un ámbito ahistórico, gnóstico. Sin embargo, si se olvidara la actuación presente de Cristo, se vaciaría a los sacramentos convirtiéndolos en meros signos memorativos. La Iglesia se convertiría en lugar de mera conservación de la tradición histórica.

Como Cristo fundó los signos, los símbolos, los conserva y mantiene y los llena continuamente de renovada vida en el Espíritu Santo, actuando así como ministro invisible de los sacramentos en cualquier momento presente, y como su actuación debe ser representada visiblemente, necesita un instrumento humano visible. Tal instrumento debe ser capaz de representarlo, de desempeñar visiblemente el papel que Cristo desempeña invisiblemente. Eso exige que

el vicario visible de Jesucristo sea semejante a El, que en su rostro espiritual esté acuñada la figura característica de Cristo, a saber, su carácter divino-humano y éste, a su vez, no sólo en su existencia estática, sino en su dinámica realización. Cristo cumplió su existencia divino-humana durante toda su vida, y especialmente en la Cruz y en la Resurrección. La estructura de Cristo implica, pues, la imagen de Cristo muriente y resucitado. Sólo puede representar a Cristo en la administración de los Sacramentos, quien refleja al Señor caracterizado para siempre por el acontecimiento del Gólgota y de la mañana de Pascua. Esta realidad reflejada es producida por el bautismo, confirmación y orden. Para la mayoría de los sacramentos (sólo hacen excepción el bautismo y, en cierto sentido, el matrimonio), se necesita la estructura de Cristo, producida por el orden.

Cristo es, por tanto, el protosacramento, del que derivan los sacramentos en particular. La derivación ocurre pasando por la Iglesia. La Iglesia es, por consiguiente, el protosacramento en sentido secundario y representativo. Es, en cierto modo, el protosacramento que refleja a Cristo como *sacramentum vicarium*. Los sacramentos en particular son divisiones de este *sacramentum vicarium*. Véase O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 1953.

La actividad instrumental del respectivo ministro humano es soportada por toda la Iglesia. El desempeña ciertamente el papel de Cristo, pero a la vez es representante de toda la comunidad. En el sacramento de la Eucaristía aparece ésto con máxima claridad.

La participación de Cristo en la posición de los signos sacramentales manifiesta varias cosas: en primer lugar, que la Iglesia no es señora de la salvación al conceder sacramentalmente la gracia, sino que sigue siendo su servidora. Pues es el instrumento de su Cabeza. Cristo sigue siendo el señor de la salvación. Indica, además, que los sacramentos no significan la «cosificación» de la salvación, que, en consecuencia, no representan ningún peligro para el legítimo personalismo. El carácter personal está dado en el hecho de que es Cristo mismo quien obra mediante el ministro humano. El es, por tanto, quien se dirige al hombre en los signos sacramentales. Por otra parte, la actitud del «sujeto» no significa posividad alguna. Aunque la iniciativa está en Cristo, su acción despierta al máximo la actividad del sujeto. Véanse los §§ 207-209. Los sacramentos causan, pues, el encuentro del hombre con Cristo y se realizan en ese encuentro. Cristo a su vez es el camino hacia el Padre. Por tanto,

en los sacramentos se produce la inmediatez a Dios rectamente entendida. La Iglesia no se inmiscuye ilegalmente en la relación entre Dios y el hombre. Cristo mismo estatuyó la mediación de la Iglesia. Sin embargo, lo que la Iglesia produce es la unión del hombre con Dios. En la realización de esta relación misma no interviene la Iglesia. Véase O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, 1956; Idem, *Personalimus und Sakramentalimus zur Frage nach Ursächlichkeit der Sakramente*, en: «Festschrift Michael Schmaus», editado por J. Auer y H. Volk (1957), 199-218; H. Volk, *Gnade und Person, ibidem*, 219-236.

Los signos sacramentales fueron estatuídos por Cristo y, por tanto, sustraídos al poder de la Iglesia. Ella no tiene más que poner los signos que Cristo estatuyó. La Iglesia es consciente de esta su vinculación a los signos establecidos por Cristo. El Concilio de Trento declaró dogma que la sustancia de los signos sacramentales es inmutable. Pero por otra parte los signos puestos por ella son expresión de su propia vida. No es un instrumento muerto o mecánicamente operante de Cristo, sino una comunidad de hombres libres que, aunque están vinculados a Cristo, le sirven de instrumento. Pues la Iglesia ha creado también un orden determinado para la administración de los sacramentos en virtud de su poder de soberanía. Además el respectivo ministro del sacramento es requerido en la posición de los signos sacramentales como ser libre, en tanto que se ajusta a la intención de Cristo y no quiere más que poner salvíficamente los signos que Cristo proveyó. De estas reflexiones resulta lo siguiente: aunque la Iglesia no puede intervenir cambiando la sustancia del signo sacramental, le compete, sin embargo, en tanto que los sacramentos son expresión de su propia vida, cierto pleno poder sobre ellos, de modo semejante a como compete a cualquier ser vivo, y en especial si es libre, la virtud y autoridad para manifesatr su vida de un modo determinado. La profundidad de este pleno poder de la Iglesia no puede ser determinada de antemano por un principio apriorístico. Sólo la historia da explicación de ella. La evolución histórica es esencial para la Iglesia, ya que no fué creada por Cristo en estado perfecto. De modo semejante a como Dios no creó el cosmos en estado acabado, sino en un germen original dotado de potentes fuerzas de evolución, así Cristo instituyó la Iglesia en una protofigura, que había de desarrollarse hacia sus posteriores estructuras, bajo la normativa dirección del Espíritu Santo, principio vital oculto de la Iglesia. En este campo de evolución están también los signos

sacramentales. También ellos, correspondiendo al estado inicial de la Iglesia en general, fueron entregados por Cristo a la Iglesia en un símbolo fundamental o en un inicial símbolo sustancial que sigue desarrollándose tal como corresponde a los movimientos evolutivos generales de la Iglesia. Este proceso no ocurre automáticamente, sino conforme a la decisión de la Iglesia sugerida por la situación histórica respectiva. Véase K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur Theologischen Grundlegung einer Kirchen-und Sakramentenfrömhrigkeit*, en: «Geist und Leben» 28 (1955), 434-458; Idem, *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneurung des Diakonats*, en: «Festschrift M. Schmaus» (1957), 135-144; Idem, *Personale und Sakramentale Frömmigkeit*, en: «Schriften zur Theologie» II (1955), 115-141 (trad. al español: *Escritos de Teología*, 3 vols., trad. por L. Maldonado, pbro. P. Blajot, S. J., y L. García Ortega; próximo a aparecer en Ed. Taurus); J. Pascher, *Form und Formwandel Sakramentalen Feier*, Münster, 1949.

II. Mediación de la salvación por la palabra

A. Relación de palabra y sacramento

Con la administración de los sacramentos está muy estrechamente relacionada la mediación de la salvación por la palabra. La Iglesia es Iglesia de la palabra y del sacramento. Mientras que la Iglesia Oriental acentúa el signo, el símbolo, frente a la palabra, el Protestantismo se entiende, sobre todo, aunque no exclusivamente, como Iglesia de la palabra. En realidad la Iglesia de Cristo reúne en sí ambas cosas: palabra y sacramento. En ella no impera la unilateralidad, sino la totalidad y la plenitud, no la disyuntiva, sino la síntesis de todas las verdades reveladas. En la palabra se le revela la gloria de Dios al hombre dispuesto a oír y a entregarse a Dios. En el sacramento se revela la gloria de Dios al hombre dispuesto a ver a Dios y a unirse a El mediante el amor. Palabra y sacramento no son dos procesos salvadores totalmente separados uno de otro. Pues la palabra de la predicación es palabra eficaz de salvación y tiene, por tanto, semejanza a los sacramentos, y el sacramento es una visible predicación de la fe y tiene, en consecuencia, carácter de palabra. Palabra y sacramento están recíprocamente ordenados.

La Imitación de Cristo dice: «Pues yo conozco que tengo grandísima necesidad de dos cosas, sin las cuales no podría soportar esta vida miserable. Retenido en la cárcel de este cuerpo, confieso serme necesarias dos cosas, que son: mantenimiento y luz. Dísteme, pues, como a un enfermo tu Sagrado Cuerpo, para alimento del alma y del cuerpo, y además me comunicaste tu divina *palabra para que sirviese de luz a mis pasos (Ps.* 118, 105). Sin estas dos cosas, yo no podría vivir bien, porque la palabra de Dios es la luz de mi alma y tu Sacramento el pan que le da vida.

»Estas se pueden llamar dos mesas colocadas a uno y otro lado en el tesoro de la Santa Iglesia. Una, es la mesa del sagrado altar, donde está el pan santificado, esto es, el precioso cuerpo de Cristo. Otra, es de la ley divina, que contiene la doctrina sagrada, enseña la verdadera fe y nos conduce con seguridad hasta lo más interior del velo donde está el Santo de los Santos» (4, 11).

La unión de palabra y sacramento ocurre en varios estratos. Por una parte, la palabra es constructiva del sacramento, ya que éste se compone de cosa material y palabra espiritual. Por otra parte, la predicación de la palabra se hace propiamente en la celebración eucarística, en la que es una fase de la acción de celebrar.

Pero también la predicación de la palabra, hecha sin relación con la posición del signo sacramental, es un modo en que la Iglesia cumple su función salvadora.

Por lo que respecta al primer modo de recíproca ordenación, la palabra de fe, pronunciada sobre los elementos, les da sentido sobrenatural. A la vez está cargada de dinamismo. Pues no es mera charlatanería, sino palabra de salvación. En ella obra Dios. En ella obra Dios la salvación. El elemento da, por su parte, solidez y fuerza existencial a la palabra. Tampoco el elemento es considerado en su mero estado natural, sino en su significación, que es, por cierto, sobrenatural. Palabra y elemento se completan mutuamente. «Por la palabra el sacramento se llena de la plenitud de la espiritualidad, y por el elemento, la palabra se llena de la plenitud de la realidad espiritual» (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 18).

Palabra y elemento están entre sí en una relación análoga a la que tienen el alma y el cuerpo. Están ordenados el uno al otro y se condicionan y soportan recíprocamente. El alma es la ley configuradora del cuerpo. Pero sin cuerpo no tendría ninguna fuerza existencial ni capacidad de obrar dentro de la historia.

Al ser pronunciada la palabra sobre la materia, se realiza una acción. La acción sagrada en que consiste el respectivo sacramento, tiene la misión de representar de modos respectivamente diversos la muerte y resurrección de Cristo. La acción adquiere así carácter dramático. El simbolismo sacramental tiene el carácter de un drama. El drama simbólico sacramental es figura expresiva de la gracia, en cuanto que representa salvadoramente la muerte y resurrección de Cristo.

Como la palabra no puede ser separada del que habla, ni la cosa del que la usa, ni la acción completa del drama sacramental del agente, el ministro pertenece a la simbólica del sacramento. Como la acción del ministro sólo tiene sentido, cuando el sujeto la recibe, también el sujeto pertenece al drama simbólico. Ambos son a su modo representantes de la Iglesia en cada sacramento de modos distintos. El drama sacramental es una acción de la Iglesia. La Iglesia realiza esa acción por medio de los sacerdotes encargados de ella y autorizados para ella por voluntad de Cristo. Y así la Iglesia, en la acción del sacerdote y en la del sujeto, es decir, en la realización del sacramento, se manifiesta como comunidad mediadora de la salvación dentro de la historia. En la palabra del signo sacramental puede ser oída como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, en la cosa se hace visible como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. Eso vale de todos los sacramentos. Pero alcanza la máxima intensidad y concentración en la Eucaristía. Véase Parcher, *Eucharistie. Gestalt und Vollzug*, 1953, 2.ª ed.

El segundo modo de estar unidos la palabra y el sacramento es la predicación. La predicación, a su vez, abarca varios grados de sentido. Vamos a estudiarlos ahora. El primero es la doctrina, es decir, el ofrecimiento y presentación del contenido de la Revelación, el segundo es la mediación de la salvación ocurrida por ese ofrecimiento de las verdades reveladas. Ambos momentos pueden sin duda ser distinguidos, pero constituyen una viva unidad.

B. Ofrecimiento de la Revelación por la Iglesia

Por lo que respecta al primer elemento, la Revelación dejada por Cristo y los Apóstoles es comunicada por la doctrina de la Iglesia. La Iglesia recibió la Revelación de boca del Señor y de sus Apóstoles, y la transmite en palabras vivas a cada generación. Así se establece la unión con Cristo.

a) La Iglesia protectora, defensora e intérprete de la verdad revelada

Cristo no es inmediatamente accesible, sino sólo pasando por la Iglesia. A ella confió Cristo dar testimonio de El y predicar el Evangelio hasta los confines de la tierra. En el centro del testimonio de la Iglesia sobre Cristo está, según el apóstol San Pablo, la muerte y la resurrección. Como la muerte de Cristo sólo se entiende del todo a la luz de la resurrección, la predicación de la Iglesia se ordena al Resucitado. En las apariciones se hace visible a los Apóstoles como realidad viva. En el sepulcro vacío tuvieron la confirmación de la realidad de las apariciones. Lo mismo que la muerte de Cristo sólo revela su pleno sentido a la luz de su resurrección, toda la vida del Señor, empezando por su concepción y nacimiento y pasando por su actividad pública en Galilea y Jerusalén hasta su cumplimiento en el Gólgota, sólo es inteligible plenamente en la resurrección. Y así el testimonio de la Iglesia a favor de Cristo está a la luz de la mañana de la resurrección, aunque la Cruz tenga gran importancia en la predicación de la Iglesia. La entrada a Cristo no es, por tanto, abierta por un libro, sino por una palabra viva, por el encuentro con el testigo de Cristo que cuenta el mensaje dejado por el Señor.

La Iglesia da su testimonio de Cristo en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo a su vez fijó su testimonio sobre Cristo en la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento. También lo ha conservado en las tradiciones orales. La Sagrada Escritura representa la fijación por escrito y hecha por el Espíritu Santo del testimonio de los Apóstoles sobre Cristo. Es a la vez testimonio del Espíritu Santo y testimonio de los Apóstoles. Los hagiógrafos escriben bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Iglesia está, pues, vinculada en su testimonio sobre Cristo a la Escritura y a la Tradición. Tiene la tarea de conservar fielmente lo atestiguado en la Escritura y protegerlo de falsificaciones, reducciones o añadiduras humanas. Es responsable de que no se pierda nada de lo atestiguado en la Escritura y de que no se añada nada humano como que fuera palabra de Dios. No puede predicar como verdades reveladas las verdades nuevas que no tengan ningún fundamento en la Escritura (sobre la Tradición oral hablaremos un poco más adelante).

La Iglesia preserva a la Revelación de excrecencias gnósticas. En el Concilio Vaticano manifestó esa responsabilidad suya. Dice: «En

cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron que allí donde hubiere sido recibida, se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en Concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla dieron cuenta particularmente a esta Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe, donde la fe no puede sufrir mengua. Cfr. S. Bern., *Epist. (190) ad Innoc.* II (PL 182, 1053). Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de Concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones Apostólicas; pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe. Y, ciertamente, la apostólica doctrina de ellos, todos los venerables Padres la han abrazado y los Santos Doctores ortodoxos venerado y seguido, sabiendo plenísimamente que esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino salvador hecha al príncipe de sus discípulos: «Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» *(Lc.* 22, 32)» (D. 1836).

La Iglesia conserva la Revelación y la interpreta, conservando, interpretando y predicando la Escritura y la Tradición. Es consciente de que la Sagrada Escritura es su libro, porque contiene los misterios divinos, que Cristo le confió a ella para que los predicara continuamente. Se sabe responsable, por tanto, de que sean ofrecidos sin abreviaciones ni falseamientos los misterios de Dios consignados en la Sagrada Escritura. Tiene también certeza de que Dios le ha dado una especial autorización y obligación para cumplir esa tarea decisiva. La importancia de esa autorización y obligación resulta de que por medio de la predicación de los misterios divinos conservados en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral y con-

fiados al Pueblo de Dios, debe ser realizado el sentido más íntimo de la historia humana: el progreso del reino de Dios y la salvación de los hombres. Consciente de tal responsabilidad, la Iglesia vigila para que la Sagrada Escritura no sea mal interpretada por los no llamados o incluso por sus mismos hijos equivocados. Y así el Concilio de Trento determinó: «Mas como quiera que hay algunos que exponen depravadamente lo que el santo Concilio de Trento, para reprimir a los ingenios petulantes, saludablemente decretó sobre la interpretación de la Escritura divina, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que su mente es que en materias de fe y costumbres que atañen a la edificación de la doctrina cristiana, ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas; y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Escritura Sagrada contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres» (D. 1788, Sesión 3, cap. 4; cfr. también la encíclica *Providentissimus Deus*, D. 1942 y sigs.; el Motu propio *Sacrorum Antistitum*, D. 2146; véase especialmente la encíclica *Divino afflante* de Pío XII).

El hecho de que la Iglesia se considere intérprete y protectora, pero no creadora o inventora de las verdades de fe, se debe a que se sabe de acuerdo con la Sagrada Escritura misma. Dice San Pablo: «Esto, hermanos, dicho por vía de ejemplo de mí y de Apolo, os lo aplico a vosotros, para que en nosotros aprendáis lo de «no ir más allá de lo que está escrito» y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro» (*1 Cor.* 4, 6). Y en otra ocasión: «Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema» (*Gal.* 1, 8-9). Estas palabras desusadamente duras del apóstol San Pablo dan una idea viva del carácter justamente destructor que tendrían las verdades «reveladas» humanas.

b) Consumación de la Revelación en Cristo

La Revelación destinada por Dios al hombre fué llevada a cabo por Cristo y los Apóstoles. Los Apóstoles, por su parte, pertenecen todavía a la época de la Revelación. Son portadores de la Revela-

ción. Más acá de los Apóstoles empieza la época en que Dios no se manifiesta ya con nuevas revelaciones, la época que está caracterizada por la actualización de lo creado por Cristo y los Apóstoles de una vez para siempre. La hora en que apareció Cristo es la plenitud del tiempo *(Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10), la última época *(Act.* 2, 17; *I Pet.* 1, 20), la perfección del tiempo *(I Cor.* 10, 11). Cristo promete a los Apóstoles que el Espíritu Santo los iniciará en todas las verdades manifestadas por El. Los iluminará sobre las verdades que Cristo les ha comunicado, pero que muchas veces han quedado sin entender *(Jo.* 16, 12-15). Ellos deben predicarlas para testimonio de todos los pueblos. Después vendrá el fin *(Mt.* 24, 14). Este es el mandato de Cristo a los Apóstoles. El añade que estará con ellos hasta el fin del mundo, hasta la consumación de los tiempos, es decir, hasta que esta tarea se haya cumplido *(Mt.* 18, 16-20). Los Apóstoles se saben responsables guardianes, defensores y predicadores de la doctrina confiada e insisten a sus sucesores, para que permanezcan fieles dentro de la Tradición *(Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento puesto por Dios mismo. Nadie puede poner otro. Sólo se puede edificar sobre ese fundamento *(I Cor.* 3, 10 y sig.). La humanidad no puede salirse de Cristo, sólo puede crecer cada vez con más fuerza en El *(Eph.* 4, 11-16). Los discípulos no pueden añadir ni quitar nada a la autorrevelación de Dios que se nos concedió en Cristo. El discípulo que privara a la comunidad de una parte de la Revelación divina, sería responsable de su salvación *(Act.* 20, 18-28). Sería borrado por Dios del libro de la vida *(Apoc.* 22, 19). Todo cambio del Evangelio arrastra a quien lo hace a la maldición *(Gal.* 1, 8).

También en la época de los Padres fueron rechazadas decididamente todas las pretensiones de poseer nuevas revelaciones procedentes de Cristo, en concreto, por San Ireneo, Tertuliano y Vicente de Lerins. Ireneo de Lyon declaró frente al fanatismo de los gnósticos, que nada podía mejorarse en la predicación de los Apóstoles. Los Apóstoles, según San Ireneo transmitieron abierta, fidedigna y completamente lo que Cristo les mandó. Toda «mejora» de su doctrina sería una falsificación de la Revelación divina. La verdadera y auténtica Revelación se hundiría en los abismos del mito, si no fuera preservada de tal creacionismo humano. En una manifestación de Vicente de Lerins se barrunta la seriedad con que la antigua Iglesia tuvo que rechazar las irrupciones gnósticas de fanatismo incontrolable. Dice comentando *I Tim.* 6, 21 *(Commonitorium* 22; BKV

55 y sig.): «Guarda el depósito, dice el Apóstol; ¿qué es depósito? Significa: lo que se te ha confiado, no lo que has inventado; lo que has recibido, no lo que has cavilado; una cosa no del entendimiento sino de la doctrina, no del propio parecer, sino de la Tradición pública; lo que ha pasado a ti, no lo que sale de ti; aquello de lo que debes ser vigilante, no autor, no fundador, sino discípulo, no guía, sino seguidor... Lo que te ha sido confiado, permanezca en ti, sea transmitido por ti. Has recibido oro, vuelve a dar oro; no estoy de acuerdo con que sustituyas lo Uno por otra cosa, no estoy de acuerdo con que en lugar de oro des plomo y engañador cobre; no quiero oropel, sino oro auténtico.»

La razón interna de que después de Cristo no haya ninguna revelación nueva, sino que con El se cierre la Revelación divina, no es que Dios quiera reservarse otras explicaciones interesantes para el hombre o que quiera negar respuesta a muchos problemas que lo atormentan. La razón podría estar, más bien, en el carácter histórico y fáctico de la Revelación. La automanifestación de Dios ocurrió no sólo dando a conocer verdades celestiales, sino mediante el obrar histórico de Dios sobre el hombre. Las verdades que Dios dió a conocer no son exclusiva, pero sí preferentemente interpretaciones de la obra de Dios sobre el hombre en la historia. En el obrar histórico de Dios supo el hombre quién es Dios, que disposición de ánimo tiene, qué planes tiene respecto al hombre. La acción divina tendió desde el principio—desde la vocación de Abraham y de Moisés y pasando por la institución de los profetas—a un acontecimiento determinado dentro de la historia. Tal acontecimiento fué la muerte y resurrección de Cristo y su Ascensión y la misión del Espíritu Santo. Hasta entonces las intenciones de Dios respecto a los hombres estaban en cierto modo sin decidir, abiertas. En los órdenes salvadores transcurridos hasta la venida de Cristo «no era todavía manifiesto cómo respondería Dios definitivamente a la respuesta humana, la mayoría de las veces negativa, a su divina acción, no era evidente si la última palabra suya, creadora de realidad, sería la palabra de la ira o la del amor. Pero ahora ya está puesta la realidad definitiva, que ya no puede ser ni aventajada ni relevada: la indestructible, irrevocable presencia de Dios en el mundo como salvación, amor y perdón, como comunicación de la íntima realidad divina misma y de su vida trinitaria al mundo: Cristo» (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln, 1954), 59-60). La razón de que no existan revelaciones nuevas después de Cristo está, según

eso, en el carácter de la Revelación misma manifestada en Cristo. En El se hizo Dios presente en la historia humana. Ocurrió, por tanto, lo decisivo. Además Cristo al resucitar logró la última figura existencial creando así el modelo original y primero, según el cual será transformado todo el mundo y cada uno de los hombres. Lo único que puede ocurrir después es el hecho de la transfiguración misma, es decir, la conclusión o acabamiento del actual estado del mundo. Cristo creó la forma de vida que tendrá carácter definitivo para toda la creación y para todos los hombres: la vida de resurrección. Más allá de ella no se puede llegar a ninguna otra forma de vida. Por tanto, sólo importa entender cada vez mejor a Cristo y a su obra y penetrar cada vez más en su obra y en El. Véase la doctrina de la salvación por Cristo (Schmaus, *Dogmática católica*, vol. III).

Así se entiende también que el Pueblo de Dios no espere nuevas comunicaciones celestiales aparte de la Revelación ocurrida en Cristo. El Concilio Vaticano explica esta conciencia y la responsabilidad que incumbe a la Iglesia de la manera siguiente (Sesión 3, cap. 4): «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilate, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* 28 [PL 50, 668, c. 23])» (D. 1800).

Las revelaciones privadas no hacen ninguna contribución al aumento sustancial de la Revelación divina. Mientras que la Revelación general y pública conservada en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral vale para la comunidad misma de la Iglesia, la revelación privada se dirige a personas particulares. No pertenece, por tanto, al *depositum fidei*. La Iglesia en cuanto guardiana de la Revelación tiene derecho a contrastar la relevación privada y deber de hacerlo. Se suele enfrentar con ella con gran precaución y reserva. Es extraordinariamente difícil distinguir, si una revelación privada

ha nacido de las profundidades del corazón humano o si baja del cielo. Aunque la Iglesia, después de un cuidadoso y circunspecto examen, reconozca como auténtica una revelación privada, jamás lo propone como objeto de un deber universal de fe. La aprobación eclesiástica dice, más bien, que la revelación privada no está en contradicción con la Revelación general y pública y que puede servir para edificación espiritual. Cuando han nacido de revelaciones privadas ciertos movimientos religiosos que han abocado a definiciones doctrinales, no han sido más que estímulos para presentar lo que estaba contenido en el *depositum fidei*.

La razón de que Dios haya intercalado una larga época intermedia entre la creación del modelo según el cual será transfigurada definitivamente toda la creación, y la transformación real de ella, no se puede explicar perfectamente. Hay en ello un hondo misterio. San Pablo intenta esclarecerlo en la *Epístola a los Romanos* indicando, que Dios quiere llevar a la conversión al pueblo judío dentro de la historia a través de graves tribulaciones, pero sin quitarles la libertad, y que, por otra parte, la vocación a los gentiles debe tener una auténtica posibilidad de desarrollo. Hay que añadir que, en opinión de Dios, el mundo por El creado y la historia humana perteneciente al mundo poseen un valor relativo tan alto, que les son concedidas posibilidades de desarrollo. Todas las posibilidades de la creación y del hombre, que han sido creadas por Dios, deben manifestarse y representarse en su ser individual y en su vida comunitaria. Sin embargo, esta razón de la continuación de la historia después de la resurrección de Cristo está ordenada y subordinada a la razón dada por San Pablo en la *Epístola a los Romanos*. Pero también desempeña un papel; pues el tercero y cuarto artículo de la fe no anulan el primero. La fe en la salvación y la fe en el Espíritu Santo no convierten en ilusoria la fe en la creación y en la historia que le corresponde.

Sea cual sea la razón de la continuación de la historia humana después de la resurrección de Cristo, no es en ningún caso época de revelaciones nuevas, sino de transmitir lo comunicado por Cristo y los Apóstoles. Al servicio de la predicación está la infalibilidad de la Iglesia. Se refiere, por tanto, a la fijación, delimitación y desarrollo de la Revelación cumplida y consumada en Cristo.

c) *Escritura e Iglesia*

La tarea de la Iglesia de preservar la Revelación de corrupciones, lejos de impedir, impulsa a destacar el contenido completo de la Revelación. No se trata de un añadido humano, sino de una interpretación querida por el Espíritu Santo, cuando la Iglesia desarrolla hasta una forma clara lo dicho en la Escritura sólo oscuramente. Si se atuviera al texto, sería el muerto servicio a la letra condenado por San Pablo, pero no un servicio en el Espíritu *(II Cor.* 3, 6 y sig.). El Espíritu exige la comprensión de la verdad estatuída en la Escritura, comprensión que se puede representar en imágenes y conceptos. Si los hombres no entienden la Revelación, ésta no logra su finalidad. Pues no es Revelación en sí, sino Revelación para los hombres. Pero la comprensión implica un desarrollo de algún modo caracterizado.

Del mismo modo que la Iglesia al predicar está vinculada a la Escritura y en esa vinculación a la Escritura transmite el testimonio de los Apóstoles en el Espíritu Santo, así, a la inversa, la Sagrada Escritura está vinculada a la Iglesia y a su palabra viva. La Escritura no se ofrece de por sí como palabra de Dios. Tampoco se interpreta a sí misma. Cierto que es el testimonio del Espíritu Santo, que objetiva su testimonio de Cristo en la Escritura, de forma que está contenido en ella. Pero habla en el respectivo aquí y ahora no mediante las letras de la Escritura; tampoco se interpreta a sí mismo para el individuo en un encuentro inmediato; sino que ha confiado su testimonio sobre Cristo, objetivado en la Escritura, a la Iglesia. La Iglesia es quien debe tomar lo objetivo y ofrecérselo a los hombres. Cuando hace sonar con sus mismas palabras el testimonio del Espíritu Santo a ella confiado, de forma que pueda ser oído, es el Espíritu Santo mismo quien habla al oyente. Así se cumplen las palabras de San Pablo de que la fe viene del oído y que, por eso, necesita al Apóstol *(Rom.* 10, 17). Esta tarea de la Iglesia frente a la Escritura abarca tres tareas parciales: testificar las Escrituras como Escrituras sagradas, fijar la extensión del canon e interpretar los escritos que están en el canon.

El canon, es decir, el índice de los libros inspirados por el Espíritu Santo, necesita un testimonio que esté fuera de él mismo. No se puede afirmar que el carácter de palabra de Dios propio de las Sagradas Escrituras se impone por sí mismo al lector atento que se

abre libremente a Dios, y que, por tanto, no necesita garantía externa alguna. A tal opinión no sólo se opone la experiencia, sino mucho más aún y decisivamente el hecho de que Dios mismo ha dispuesto, que su palabra sea predicada a los hombres por la viva voz de los portadores de plenos poderes, instituidos por El *(Mt.* 28, 19 y sig.; *Rom.* 10, 14-17). Es evidente que la Iglesia no determina el canon a capricho; sino que sólo ha aceptado en el índice de escritos sagrados e inspirados los escritos que de hecho están inspirados, cuya interpretación, por tanto, conoce la Iglesia y, en verdad, por razón de la Tradición. La Iglesia no crea escritos sagrados, sino que los hace recognoscibles. No es principio ontológico, sino gnoseológico de los escritos sagrados. Pues ella conserva el *depositum fidei*, pero no lo produce *(I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 12-14). También es, por vocación de Cristo, la intérprete de la Escritura.

La razón de que la fe venga del oído, de que, por tanto, sólo pueda nacer en el encuentro y de que de la garantía e interpretación de los escritos sagrados no pueda hacerse cargo el individuo particularmente iluminado por el Espíritu Santo, sino la comunidad eclesiástica representada por los portadores del poder instituídos por Dios, sólo puede explicarse, en definitiva, por el carácter de comunidad salvadora instituída por Dios, que tiene la Iglesia. No es la suma de los creyentes en particular que cuidan de su propia salvación, sino la comunidad de los cristianos, a quienes les es comunicada la salvación mediante el ejercicio de los poderes salvadores instituídos por Cristo. La salvación tiene estructura social, porque tiene su fuente en Cristo, como Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia. A la vez tiene estructura histórica. Pues es comunicada por la acción pública y oficial de la Iglesia, acción que ocurre en una hora determinada. Aunque es el individuo quien siente la salvación, sólo participa en ella dentro de la comunidad y mediante acciones sociales e históricas, no en procesos ultrahistóricos o individuales.

Dada esta situación se entiende que la Iglesia sea llamada norma próxima de la fe, mientras que la Escritura y la Tradición son llamadas norma remota de ella. Ello no significa que la Iglesia se interponga ilegalmente entre Dios y el hombre impidiendo la inmediatez a Dios. En su función interpretadora es el camino hacia Cristo. Propone a los hombres la Revelación, el *depositum fidei* transmitido por los Apóstoles, de forma que el así alcanzado por su palabra puede incorporarse a Cristo en la fe. Para la fe no tiene significación constitutiva, sino sólo reguladora. No es la causa de la fe, sino su

ocasión. Tampoco está inspirada como los Apóstoles y autores de los escritos sagrados, sino que es impelida por el Espíritu Santo a predicar la palabra de Dios inspirada, y además es preservada de interpretaciones equivocadas. Su predicación conduce a los hombres a la palabra de Dios inspirada. Y así es precisamente su acción lo que crea la inmediatez a Dios. Por su palabra se asegura al hombre, cómo y dónde puede encontrar a Cristo y el testimonio sobre El dado por el Espíritu Santo y predicado por los Apóstoles. Será todavía más comprensible, si pensamos en que la Iglesia al interpretar la Escritura es instrumento del Espíritu Santo. El es quien interpreta la Escritura por medio de la Iglesia. Como El es el autor principal de la Sagrada Escritura, interpreta su propia palabra al interpretarla por medio de los portadores del magisterio eclesiástico. Así cumple el Espíritu Santo la función que Cristo prometió en el discurso de despedida: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer» *(Jo.* 16, 12-15). En esto se ve que la interpretación de la Escritura por la Iglesia no significa ni capricho ni poder de la Iglesia sobre la Escritura. Cristo sigue siendo Señor de su propia palabra. Sigue siéndolo en el Espíritu Santo. La Iglesia presta el servicio para el que fué enviada por Cristo y su descuido significaría apartamiento de su misión. El Espíritu Santo se sirve de ella para hacer hablar a la letra muerta. Gracias a ello la actividad del Espíritu Santo alcanza figura concreta e histórica lejos de toda exaltación espiritualista. Quien vea en la Iglesia una legítima institución de Cristo con órganos visibles, no puede escandalizarse justificadamente de esta relación de la Escritura y la Iglesia. Por lo demás, quien rechace la Iglesia como institución visible, será consecuente al negarle el derecho a interpretar la Escritura. Sin embargo, está en contradicción justamente con esa misma Escritura, que da testimonio de la Iglesia como institución visible.

La solidaridad de Iglesia, Escritura y Tradición es reconocida también por algunos teólogos evangélicos. Dice, por ejemplo, W. Sthälin *(Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel,* 1950, 18 y siguiente): «La Biblia en cuanto Sagrada Escritura, el libro de la

Cristiandad, es leída como fuente de la Revelación de Dios e interpretada en la esfera de la Iglesia. Sólo en relación a una historia viva, en la tradición de generación en generación, actúa la Biblia como norma de la Iglesia... No hay posibilidad alguna de saltar desde la tradición viva de la Iglesia hasta una relación inmediata con la Sagrada Escritura. El Humanismo trató de lograr una relación propia e independiente con el contenido de los textos sagrados por los caminos de un estudio histórico-filológico de ellos, y creyó que por ahí volvía hasta las fuentes... Creer que al margen y fuera de la Tradición eclesiástica se puede lograr una relación inmediata con la Sagrada Escritura, es decir, que por la exégesis histórica se llega hasta las fuentes, es una ilusión humanista.»

Hay que pensar también que sin interpretación de la Escritura no se va a ninguna parte. Quien no conceda a la Iglesia pleno poder para ello, lo atribuye o a su propio espíritu falible o a la exégesis científica. Surge en consecuencia o la Iglesia del extremo individualismo o la Iglesia de los profesores, que a su vez lo es del individualismo. Vicente de Lerins vió ya los errores que tal cosa suponía. En el *Commonitorium*, cap. 2 (BKV 16 y sig.), dice: «¿Por qué hay que unir la autoridad de la opinión de la Iglesia a la norma de la Escritura que se basta a sí misma sobreabundantemente? Porque la Escritura, por su profundidad, no es por todos entendida en uno y el mismo sentido, sus dichos son explicados de modo diferente por cada uno y daría así la impresión, de que de ella se pueden deducir casi tantas opiniones como hombres existen. Pues de un modo la explica Novaciano, de otro Sabelio, de otro Donato, de otro Arrio, Eunomio y Macedonio, de otro Fotino, Apolinar y Prisciliano, de otro Joviniano, Pelagio y Celestino, de otro, por fin, Nestorio. Y por esos múltiples rodeos del error es muy necesario, que al explicar los escritos proféticos y apostólicos se dirija la medida conforme a las normas del sentido eclesiástico y católico.»

El peligro de tales errores opuestos y manifiestos en la interpretación de la Escritura no ha disminuído, sino, más bien, aumentado desde los días de los Santos Padres. Actualmente ha entrado en una fase aguda. Cada vez se dibuja con más claridad el peligro de que la palabra de Dios sea lastrada por deseos y sentimientos humanos, por ideas temporales, si no hay una interpretación fidedigna instituída por Dios. El hombre siente en esa tarea la tentación de convertir su sentimiento de la vida en norma de la interpretación de la Escritura, y de determinar desde ese mismo sentimiento, qué libros

deben ser separados y cuáles retenidos, y qué sentido hay que dar a los textos. Y así el individuo se erige en Señor de la Escritura y además con la pretensión de que tenga validez universal su exégesis regulada, no por el texto de los escritos sagrados, sino por su sentimiento personal de la vida. Así se entiende que en las comunidades protestantes se haga cada vez más fuerte—actualmente—la llamada a un magisterio obligatorio. Las cosas, es decir, la Revelación misma, empujan a ello. Frente a los deseos, inclinaciones y teorías de los hombres la Sagrada Escritura empuja por su propia dinámica hacia una instancia de interpretación auténtica, cuando tal instancia no es aceptada como fundación de Cristo mismo.

La razón última de que no sea el individuo, ni siquiera el docto filólogo, quien en razón de su saber o personal inteligencia interprete la Sagrada Escritura, sino sólo el magisterio eclesiástico, no está en razones pragmáticas, de disciplina doctrinal, por ejemplo, sino en el hecho de que Cristo así lo dispuso. El autorizó y obligó a la Iglesia a ser la auténtica predicadora de su palabra. Esto implica, claro está, el pleno poder de interpretar la palabra salvadora heredada por la Iglesia de Cristo a través de los Apóstoles (cfr. *Mt.* 18, 17; 28, 19 y siguiente; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 17). Damiano van den Eynde, O. F. M., *Tradizione e Magisterio*, en: «Problemi et orientamienti di teologia dommatica», edit. por la Pontificia Facoltá Teologica di Milano (Milán, 1957), 231-252.

d) La Tradición oral

Según la Sagrada Escritura misma, ella no pretende ser la única fuente de la que nos fluye la Revelación. Otra fuente de ella es la Tradición oral. La Iglesia en su predicación se sabe vinculada, lo mismo que a la Escritura, a la Tradición oral. En esta doble vinculación tiene la plenitud de la Revelación. Y viceversa: del mismo modo que es intérprete, instituída por Dios, de la Escritura, lo es también de la Tradición oral. Sobre esto tenemos que decir todavía algunas cosas más.

Vamos a explicar el concepto de tradición no en sentido antropológico general, sino sólo en sentido teológico (sobre el primero véase Jos. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, en: «Tijdschrift voor Philosophie» 19 (1957), 21-52).

1. Tropezamos en seguida con una dificultad nada pequeña. Es seguro el hecho de la Tradición oral, pero sobre su esencia y cognoscibilidad reina hasta hoy una gran diversidad de opiniones. La Iglesia, el Pueblo de Dios, al que Cristo confió su obra para que la transmitiera, se ha manifestado en varias ocasiones sobre la cuestión de la Tradición oral. El II concilio ecuménico de Constantinopla (553) expresa la viva conciencia de poseer la verdad apostólica en la Tradición de la manera siguiente: «Confesamos mantener y predicar la fe dada desde el principio por el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo a sus Santos Apóstoles y por éstos predicada en el mundo entero; también los Santos Padres y, sobre todo, aquellos que se reunieron en los cuatro santos concilios la confesaron, explicaron y transmitieron a las santas Iglesias.. A estos Padres seguimos y recibimos por todo y en todo... Y todo lo que no concuerda con lo que fué definido como fe recta por los dichos cuatro concilios, lo juzgamos ajeno a la piedad, y lo condenamos y anatematizamos» (D. 212). En el II concilio ecuménico de Nicea (787) se dice: «Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica, escrita o no escrita, sea anatema» (D. 308). En el Concilio de Trento (1546) la Iglesia trató de captar con más exactitud el concepto de Tradición. El Concilio sólo habla de las tradiciones de fe en sentido estricto, es decir, de las tradiciones que atestiguan una verdad de fe como patrimonio de la Iglesia desde la época de los Apóstoles. Otras tradiciones, como el ayuno, la disciplina penitencial, el rito, fueron apartadas de la declaración del Concilio. Dice el Concilio de Trento: «El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos Legados de la Sede Apostólica, poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en la Escritura Santa, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que *fuera predicado* por ministerio de sus Apóstoles *a toda criatura (Mt.* 28, 19 y siguiente; *Mc.* 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo;

siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica.

»Ahora bien, creyó deber suyo escribir adjunto a este decreto un índice (o canon) de los libros sagrados, para que a nadie pueda ocurrir duda sobre cuáles son los que por el mismo Concilio son recibidos» (D. 783).

En la Tradición pueden distinguirse varios aspectos, en cierto modo uno intrabíblico y otro extrabíblico, uno material o que atañe al contenido y otro formal-funcional, uno constitutivo y otro declaratorio.

Por lo que respecta a la primera distinción toda la Revelación puede ser llamada Tradición Sagrada. La palabra Tradición es entendida aquí en sentido amplio. Abarca la Revelación que Dios hizo al hombre en el Antiguo Testamento y quedó consignada en los escritos del Antiguo Testamento, que Cristo y los Apóstoles continuaron y completaron y que después fué escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición así entendida abarca, también, por tanto, la Sagrada Escritura. No es este sentido el aludido al hablar de la Tradición oral como de una fuente de la Revelación junto a la Escritura. Esta es la Tradición en sentido estricto.

Por Tradición en sentido estricto se entiende las revelaciones divinas no contenidas en la Sagrada Escritura, pero predicadas por Cristo y por los Apóstoles, confiadas a la Iglesia y transmitidas en ella de boca en boca. El concepto amplio de Tradición encierra en sí el concepto estricto. Aunque en la época de los Padres predominó el concepto más amplio de Tradición, no faltó tampoco el concepto estricto. El Concilio de Trento, frente a la doctrina protestante de que la Sagrada Escritura es la única fuente de la fe, destacó con especial claridad el concepto estricto de Tradición que fué desarrollado en la teología postridentina. La Tradición en sentido estricto es Tradición apostólica porque su contenido procede de los Apóstoles. A la vez es Tradición eclesiástica porque es hecha por la Iglesia. Materialmente o desde el punto de vista del contenido es apostólica, formal-funcionalmente es Tradición eclesiástica.

En la Tradición oral se unen el momento objetivo, de contenido, y el subjetivo, la actividad del transmitir. Ambos constituyen unidad. Del mismo modo que en las comunidades naturales—como el pueblo y la familia—impera un espíritu que anima la totalidad, cuyos portadores responsables son los pertenecientes a la respectiva generación viviente también en la comunidad sobrenatural del Pueblo de Dios domina un espíritu comunitario. No procede de razones naturales, como son la fuerza de la sangre o las reflexiones y vivencias humanas naturales, sino que es inflamado por el Espíritu Santo. Cristo, al crear un magisterio infalible, ha cuidado de que la actividad del Espíritu Santo no sea impedida por el espíritu humano que continuamente resurge en la Iglesia.

El concepto de Tradición tenía esta significación amplia sobre todo en la antigüedad cristiana. Por santa Tradición se entendía el espíritu vivo de la Revelación y de la fe, inflamado en Cristo y que desde El penetró en los Apostóles y discípulos de los Apóstoles y a través de ellos en las comunidades, y que fué transmitido y heredado a través de los siglos. Fué entendido como unidad viva de predicación doctrinal, depósito doctrinal y creyente entrega a la doctrina. Este espíritu de la Revelación es causado y continuamente mantenido despierto por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y siempre presente en ella. Se manifiesta y atestigua en toda la Iglesia, pero primaria y decisivamente en los portadores del magisterio eclesiástico. Möhler describe así la Tradición *(Symbolik,* § 38): «¿Qué es, pues, Tradición? El típico sentido cristiano que existe en la Iglesia y crece gracias a la educación eclesiástica, que, sin embargo, no debe ser pensado sin su contenido, sino que se ha formado en y por su contenido, de forma que debe ser llamado un sentido lleno de contenido. La Tradición es la palabra que vive continuamente en el corazón de los creyentes. A este sentido en cuanto sentido total está confiada la interpretación de la Sagrada Escritura. La explicación pronunciada por él en las cuestiones discutidas es el juicio de la Iglesia y la Iglesia es, por tanto, juez en los asuntos de la fe *(iudex controversiarum).* La Tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia, la fe que consta en testimonios históricos externos a través de todos los siglos. En este sentido la Tradición es comúnmente llamada norma, medida de la interpretación de la escritura, *regula fidei.*» Actividad docente y depósito doctrinal constituyen, según esto, en la Tradición una viva unidad, un todo indivisible. La actividad docente se cumple en la tradición del tesoro

doctrinal, y el contenido doctrinal recibe fuerza y vida, cuando es garantizado, predicado e impuesto por la actividad docente.

2. La existencia de la Tradición oral en la Iglesia puede demostrarse por la Escritura y doctrina de los Padres.

Por la Escritura puede probarse, aunque no convincentemente, diciendo que Cristo no escribió nada, y que los Apóstoles tampoco recibieron el encargo de escribir, sino de predicar. De hecho no poseemos ningún escrito de Cristo. ¿Y cómo nos iba a decir y explicar con escritos y libros, quién es Dios y el hombre, si El mismo era la Palabra revelada pronunciada en el mundo, llegada a nosotros desde el silencio de Dios? El mismo y su obra son la palabra visible de Dios (San Agustín). Este Verbo revela al Padre al manifestarse entre los hombres. En las palabras expresamente habladas por Cristo es traducido a nuestro lenguaje de hombres, de forma que, además de poder ser visto, pueda ser oído.

De hecho, Cristo tampoco dió a los Apóstoles el mandato de escribir el Evangelio, sino de predicarlo a todo el mundo. En la fe o incredulidad frente a la predicación de los Apóstoles se decide la salvación y condenación *(Mt.* 10, 7; 28, 19; *Mc.* 16, 15). Deben dar testimonio de El en todo el mundo *(Act.* 1, 8. 22; 10, 39; 20, 24). El «servicio a la palabra» es considerado por los Apóstoles, y cumplido, como una obligación ineludible *(Jo.* 17, 20; *Act.* 6, 4; 20, 24). San Pablo se sabe enviado a predicar el Evangelio, y no con altisonante sabiduría, para que la Cruz de Cristo no sea privada de su efecto *(I Cor.* 1, 17). En *I Cor.* 15, 1 y sigs. recuerda a los Corintios las partes de doctrina transmitidas a ellos, y que tiene que mantener en la fe, si quieren salvarse. La fe viene del oído. La predicación que conduce a la fe salvadora se hace por mandato de Cristo *(Rom.* 10, 17). Por eso San Pablo encuentra también digno de alabanza que los Corintios se atengan a los preceptos que les han sido transmitidos *(I Cor.* 11; 2, 23), mientras que los Tesalonicenses son requeridos a vivir conforme a la doctrina transmitida y a separarse de los hermanos que no lo hagan *(I Thess.* 4, 1; *II Thess.* 3, 6). Por su evangelio fueron los Tesalonicenses llamados a alcanzar la gloria de Nuestro Señor Jesucristo. Así deben mantenerse y atenerse a las tradiciones, que recibieron de él de palabra o por escrito. Entonces nuestro Señor Jesucristo y Dios nuestro Padre, que nos amó y nos dió consuelo sempiterno y buena esperanza, confortará sus corazones y los fortalecerá para toda buena palabra y obra *(II Thess.*

2, 14-17). Otros testimonios escriturísticos sobre la actividad de los Apóstoles a favor de la Tradición pueden verse, por ejemplo, en: *Rom.* 1, 9; 6, 17; 10, 14 y sig.; *I Cor.* 3, 4-4, 18; *II Cor.* 11, 4; *Phil.* 4, 9; *Col.* 2, 6; *Hebr.* 2, 3; *Eph.* 3, 4-7; *II Pet.* 1, 16. 21; *Sant.* 1, 19; *I Jo.* 1, 1.

Pero todos estos textos no son testimonios indiscutibles, inmediatos de que haya también una Tradición oral postapostólica o de que esta tenga primacía sobre la escritura.

Contra el supuesto de que en los solos hechos citados tengamos ya pruebas suficientes de la existencia de una Tradición oral en la época postapostólica, pueden, más bien, aducirse dos razones:

Aunque Cristo no dió mandato de escribir, el Espíritu Santo enviado por Cristo, el «Espíritu de Cristo», impulsó a los Apóstoles, a componer escritos. Era, pues, intención de Cristo, que nacieran los escritos sagrados.

Además, la situación, en que los Apóstoles fueron enviados al mundo, fué única e irrepetible (Th. Soiron, *Heilige Theologie,* 150). Pues eran testigos oculares de lo que predicaban (*I Jo.* 1, 1-4; *Lc.* 1, 1; *Jo.* 1, 14; *Act.* 1, 3; *Gal.* 1, 15 y sig.; *I Cor.* 15, 3-8; *II Pet.* 1, 16). Eso ya no es cierto de los predicadores postapostólicos de la palabra de Dios. El testimonio postapostólico supone como fundamento el apostólico *(Eph.* 2, 20). Sólo en cuanto que se vincula a la palabra de los testigos oculares es él mismo un testimonio de Cristo. Pero este testimonio de los Apóstoles fué, por así decirlo, conservado en la Escritura por el Espíritu Santo. Vinculación al testimonio de los Apóstoles significa, por tanto, vinculación a la Escritura. Dice San Ireneo *(Contra las herejías,* lib. 3, prólogo y cap. 1; BKV 1. 208 y sig.): «El Señor dió a los Apóstoles el mandato de predicar el Evangelio. De ellos aprendimos la verdad, es decir, la doctrina del Hijo de Dios. A ello también les dijo: quien os oye, a mí me oye; quien os desprecia, a mí me desprecia y a quien me envió. Por ningún otro, más que por aquéllos, por quienes nos llegó el Evangelio, hemos conocido el plan salvífico de Dios. Lo que, primero, predicaron y, después, por voluntad de Dios nos transmitieron por escrito, debía ser el fundamento y los pilares de nuestra fe.» No se nos ha dicho por qué fué voluntad de Dios que los Apóstoles escribieran lo que habían predicado. Sin embargo, podemos sospechar, que debía suceder así, para que el testimonio de los testigos oculares se conservara para las generaciones venideras en su texto original, en su cadencia y en su mismo sonido, con su vivacidad y

fuerza. así se entiende que los autores de los escritos neotestamentarios den tanta importancia al hecho de ser testigos oculares (los evangelios de San Marcos y San Lucas no son excepción de ésto, ya que fueron informados por testigos oculares y transcribieron sus informes).

De estas reflexiones resulta: del hecho de que Cristo mismo no escribiera nada ni diera el mandato de escribir, y de que la fijación escriturística siguiera a la predicación oral, no se puede demostrar todavía con seguridad indiscutible la justificación de la Tradición oral. No se puede confundir la predicación apostólica con la Tradición oral en sentido estricto (véase para esta exposición Grosche, *o. c.*, 206-213). La Tradición oral en sentido estricto sólo aparece en la época postapostólica en razón de la predicación apostólica.

Sin embargo, aunque con las pruebas dadas no puede justificarse suficientemente la Tradición oral, a favor de ella hablan los textos de la Escritura en que los Apóstoles mismos exigen transmitir oralmente la palabra de Dios por ellos predicada. Y así San Pablo, preocupado por los errores que ponen en peligro a las comunidades cristianas, escribe a su discípulo y ayudante Timoteo: «Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» *(II Tim.* 1, 13-14). El mandato de dar testimonio de la palabra de Dios es ineludible. No hay razón para esquivarlo: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la palabra, insiste a tiempo a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina» *(II Tim.* 4, 1-2). La serie misional viva, que empieza en los discípulos de los Apóstoles se ve claramente en la advertencia siguiente: «y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles capaces de enseñar a otros» *(II Tim.* 2, 2). La Escritura no obliga a reconocer tampoco en ninguna parte, que ella sola pretenda ofrecer la Revelación divina total y perfectamente delimitada. Si se interpretara así, sería inexplicable que Cristo no diera ningún mandato de fijar su doctrina por escrito.

3. Lo transmitido en la época postapostólica desde la muerte de los Apóstoles es la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. La actividad transmisora es realizada por los cristianos de la época postapostólica. En ese sentido puede ser llamada tradición eclesiás-

tica. Sin embargo, como su contenido es la predicación apostólica es a la vez Tradición apostólica. Se distingue esencialmente de la actividad transmisora, con que los Apóstoles mismos dieron destimonio de Cristo y prestaron su servicio a la palabra. Pues la predicación de los Apóstoles pertenece todavía al proceso revelador. Con la muerte del último Apóstol cesa de hecho ese tipo de tradición. Empieza el tiempo de la conservación y predicación de la Revelación. La tarea de la Iglesia no consiste, como la de los Apóstoles en ser portadora de la Revelación ella misma, sino en actualizar, predicar, proteger e imponer en cada época la Revelación que los Apóstoles le dejaron en herencia. Transmite el *depositum fidei* entregado a ella por los Apóstoles. Y así la fe no es remitida a la letra muerta, sino a la predicación viva. La autoridad de los Apóstoles no pasó a los libros, sino a los portadores del pleno poder que son seres vivos. La Tradición oral se basa, por tanto, en los Apóstoles. No contiene revelaciones nuevas que no estén en la predicación apostólica. Suponer tal cosa, llevaría al gnosticismo y exaltación. La Revelación procedente de Cristo y de los Apóstoles nos fluye por dos caminos: por la Escritura y por la Tradición oral.

Cuán fundamental es la distinción de gnosticismo y fanatismo, por una parte, y Tradición oral, por otra, quedó manifiesto en los viejos tiempos de los grandes luchadores contra el gnosticismo gracias a San Ireneo, que al rechazar las irrupciones gnósticas se apoyó en la Tradición oral. En su obra *Contra las herejías* (lib. 3, cap. 4; BKV I; 214) dice: «En vista de tales argumentos no se puede buscar la verdad en otro durante mucho tiempo. Sin esfuerzo se la puede tomar de la Iglesia. En ella han puesto los Apóstoles, como en una rica cámara de tesoros, todo lo que pertenece a la verdad, de forma que el que quiera puede beber de ella la bebida de la vida. Ella es la entrada a la vida, los demás son salteadores y ladrones. Hay que evitarlos, pues; pero hay que amar con todas las fuerzas todo lo que pertenece a la Iglesia y abrazarse a la tradición de la verdad. Sin embargo, si sobre una cuestión insignificante va a nacer una escisión, hay que remitirse a las Iglesias más antiguas, en las que trabajaron los Apóstoles y aceptar de ellas la clara y segura decisión sobre la cuestión en litigio. Pues aunque los Apóstoles no hubieran dejado nada escrito, habría que seguir justamente el orden de la Tradición, que ellos entregaron a los principales de la Iglesia. Este orden siguen muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo. Sin papel ni tinta han escrito su salvación en sus corazones

gracias al Espíritu Santo, y conservan cuidadosamente la antigua Tradición.»

Lo mismo se pensaba en la Iglesia antigua en general. También San Atanasio dice que preguntando a la antigua Tradición se puede alcanzar plena seguridad tanto sobre la doctrina, como sobre la fe de la Iglesia universal. Dice: «Los Apóstoles predicaron esa fe y los Padres la guardaron. Sobre ella se funda la Iglesia. Quien se aparta de ella no puede ser llamado cristiano» *(I Carta a Serapión,* número 28; BKV I, 442). Según San Agustín *(De Baptismo* 5, 23), hay muchas cosas, que mantiene la Iglesia universal y que, por tanto, vale con razón como ordenado por los Apóstoles, aunque no pueda ser comunicado como escrito. Es especialmente importante Vicente de Lerins, que en su escrito *Commonitorium* hace una amplia exposición de la Tradición, de su función y de su esencia. Dice (cap. 2; BKV, 17): «Asimismo, en la Iglesia católica hay que cuidar decididamente, de que mantengamos todo lo que ha sido creído siempre y en todas partes por todos; pues esto es lo católico en sentido verdadero y propio. La significación y sentido de la palabra católico apunta ya a que abarca todo en la totalidad. Pero esto ocurrirá, cuando sigamos a la totalidad, a la antigüedad y a la unanimidad; y seguiremos a la totalidad, si confesamos como verdadera únicamente la fe, que confiera toda la Iglesia en el orbe de la tierra; a la antigüedad, si no nos apartamos en modo alguno de las ideas, que cultivaron nuestros santos, antepasados y Padres en general; a la unanimidad, si nos acogemos dentro de la Antigüedad misma a las decisiones y dichos de todos o casi todos los sacerdotes y maestros.»

4. Para comprender más profundamente la Tradición, hay que distinguir entre Tradición histórica y Tradición dogmática. Por tradición histórica se entiende la transmisión de un hecho histórico de una generación a otra. La Tradición dogmática, es decir, la transmisión de la fe, transciende, sin embargo, la Tradición histórica. Se comprenderá en seguida, si se piensa en que causa certeza de fe; y apoyándose en conocimientos históricos nunca se puede lograr la certeza de la fe. ¿Cómo puede distinguirse la Tradición dogmática de la histórica? La Tradición dogmática implica la histórica, pues llega a nosotros por los caminos de la historia. Pero es más que mera historia. Hay transmisión de fe, cuando una doctrina de la Iglesia en cualquier tiempo, es acogida y enseñada universalmente

como verdad revelada en la fe universal de la Iglesia. Cuando ocurre eso, ya está dada la prueba de que tal doctrina pertenece al cuerpo de la Tradición dogmática. En la Tradición dogmática es transmitido de generación en generación un hecho no sólo en su factidad, sino en su carácter de elemento de la Revelación. No es necesario, que sea presente a cada generación con su configuración plenamente desarrollada. Es posible que al principio sólo aparezca en estado germinal.

5. Sigue siendo difícil, incluso después de la explicación de Vicente de Lerins, definir con más precisión la esencia y extensión de la Tradición de la fe. ¿Qué elementos son necesarios, para poder decir de una doctrina, que le competen las prodiedades enumeradas por Vicente de Lerins? ¿Quién es competente para poder hacer esa comprobación? Si se quisiera declarar competente para ello a la investigación científica, nos veríamos entregados a la fe de la filología y de la interpretación histórica de fuentes. Hay que decir, más bien, que más allá de las inseguridades restantes después de la tesis de Vicente de Lerins sólo nos lleva hacia la certeza el reconocimiento de una verdad por la Iglesia. El criterio último y definitivo sobre la pertenencia de una verdad a la Tradición dogmática es su reconocimiento por la Iglesia.

Fácil es de ver la razón de ello. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Cristo pertenece a la Iglesia como la cabeza al cuerpo. Por tanto, en la Iglesia está actuando Cristo mismo. Actúa mediante la Iglesia, como con un instrumento que le pertenece. Cristo termina de ejercer su actividad por medio del Espíritu Santo. El prometió a la Iglesia el Espíritu Santo y se lo envió el día de Pentecostés. El Espíritu es el alma de la Iglesia. El es su vida invisible, íntima. El es quien posibilita toda vida en la Iglesia. En El empezaron los Apóstoles su actividad. El da testimonio de Cristo, mediante el testimonio de la Iglesia, hasta el día de la Parusía. El infunde a los fieles la vida de Cristo, la gracia de la salvación, mediante la administración de los sacramentos por la Iglesia. El estructura a los cristianos como Pueblo de Dios, que es el Cuerpo de Cristo.

La predicación de la fe por la Iglesia no es únicamente según esto, expresión del esfuerzo humano, sino actividad en el Espíritu Santo. En El está garantizada la genuinidad e infalibilidad de la doctrina y fe de la Iglesia. San Pablo lo expresa así: «Pues Dios nos lo ha revelado por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña,

hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor, para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» *(I Cor.* 2, 10-16).

Por eso no sorprende a los teólogos, que el contenido de la Tradición no pueda ser asegurado como Tradición apostólica con los medios de la sola conciencia histórica, sino sólo por el reconocimiento de parte de la Iglesia. La función de la Iglesia en ello no es crear una Tradición, sino comprobar que una Tradición es tradición apostólica.

El reconocimiento por la Iglesia puede ocurrir de varios modos. Uno es la predicación doctrinal diaria por el magisterio ordinario de la Iglesia. Bajo este punto de vista es comprensible e instructivo, el hecho de que antes de dogmatizar la Asunción corporal de María al cielo, el Papa preguntara a los obispos por su convicción creyente y por la predicación dogmática en sus diócesis. Mediante tal encuesta se comprobó la predicación doctrinal diaria de la Iglesia. No es ninguna razón o principio entitativo, pero sí un principio cognoscitivo fidedigno sobre la existencia de la Tradición (A. Lang, *Die loci theoligici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* [1925]).

Otro modo de reconocimiento de la tradición oral por la Iglesia es la definición dogmática solemne del Papa o de un Concilio. Tal declaración solemne es la garantía de que una doctrina es elemento de la Tradición oral apostólica y, por tanto, de su carácter de Revelación (cfr. H. Volk, *Das neue Marien-Dogma* (1951), 67-91).

El reconocimiento de parte de la Iglesia causa también certeza de fe incluso cuando la ciencia teológica no puede encontrar una verdad dogmática con plena seguridad ni en su forma expresa dentro de la Tradición apostólica. Hay que contar, con que una verdad al principio esté contenida en la Tradición, de modo semejante a lo

que ocurre en la Escritura, sólo implícitamente y que sólo a lo largo del tiempo se manifieste en su pleno desarrollo. Para la certeza de la fe es indiferente, cuando ocurre el reconocimiento eclesiástico, es decir, si entre tal reconocimiento y la época apostólica ha pasado mucho o poco tiempo.

6. En la Antigüedad cristiana se entendía por Tradición sagrada, como ya hemos dicho, el espíritu vivo de la Revelación y de la fe, inflamado en Cristo y que desde El penetró en las comunidades y siguió siendo transmitido en herencia a través de los siglos. Era considerada como unidad viva de predicación doctrinal, contenido dogmático y entrega creyente a la Revelación. Este espíritu de fe es mantenido despierto continuamente por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y siempre presente en ella. Se manifiesta y se atestigua en la Iglesia entera, pero en último término y decisivamente en los portadores del magisterio eclesiástico.

Durante la Edad Moderna el concepto de Tradición ha sido esclarecido sobre todo por Franzelin, Scheeben, Newman, por la Escuela teológica de Tübingen y últimamente por Koster, O. P. Como la Tradición desempeña un gran papel en la vida de la Iglesia, es útil que digamos lo más importante de las diversas interpretaciones que se han dado de ella.

Franzelin en su obra sobre la Tradición divina y sobre la Sagrada Escritura, aparecida en Roma el año 1870, distingue entre el contenido y el portador de la Tradición. Portador de la Tradición es, según él, el magisterio eclesiástico, a saber, los obispos y el Papa. Ellos son los guardianes de la fe en ininterrumpida sucesión desde los Apóstoles hasta la actualidad. Para ello están dotados del *charisma veritatis,* que les fué prometido y concedido, y que los capacita para conservar y transmitir incólume y sin errores la Revelación. El carisma de la verdad les ha sido dado para que sirvan a la comunidad. Y así se acercan al magisterio eclesiástico la conciencia creyente y profesión de fe de todos los fieles. También esa conciencia y profesión es infalible, según Franzelin, porque el Espíritu de la verdad actúa en la comunidad de los fieles. Y así a la infabilidad en el magisterio corresponde la infalibilidad en la fe. Franzelin explica: «La conciencia y profesión de fe en la comunidad entera de los fieles es conservada siempre pura de errores por el Espíritu de la verdad mediante el auténtico magisterio de la sucesión apostólica. Por tanto, aunque ni a cada miembro del Pueblo de Dios, ni al

Pueblo en cuanto totalidad compete la autoridad de enseñar auténticamente, sino el deber de aprender, el sentido católico y la unanimidad de todo el pueblo cristiano en el dogma de la fe ha de ser valorado, sin embargo, como uno de los criterios de la Tradición divina» (Tesis 12). Franzelin reconoce, por tanto, como portadora de la Tradición a la totalidad de los fieles junto al Papa y a los Obispos, pero se la reconoce sólo en dependencia de los obispos. Cuando la totalidad de los fieles de acuerdo con sus obispos mantienen como verdadera una verdad de fe, lo es también; y eso es un signo de su pertenencia a la Tradición oral y, por tanto, a la Revelación.

Scheeben, el más importante discípulo de Franzelin, ha seguido elaborando las tesis de su maestro. La transmisión de la Revelación ocurre, según él, en un «cuerpo total» orgánico que conserva y manifiesta en sí la verdad cristiana: en la comunidad de la Iglesia. Este cuerpo total se divide en un «cuerpo docente» y un «cuerpo creyente»; sin embargo, los pertenecientes al cuerpo docente, bajo el punto de vista de su vida personal de fe, pertenecen a la vez al cuerpo creyente. Tarea del cuerpo docente es testificar auténticamente y mandar autoritariamente la Revelación. Está capacitado para ello por el carisma de la infabilidad. Pero el Espíritu Santo obra en la Iglesia, no sólo regalando a los miembros del cuerpo docente la infabilidad, sino dando también al cuerpo creyente la recta profesión de fe. En consecuencia, la profesión del cuerpo creyente tiene una fuerza relativamente independiente y sin duda en tal medida, que la profesión unánime de todo el cuerpo creyente representa un testimonio del Espíritu Santo con la misma infabilidad que el testimonio unánime del cuerpo docente. Esta concepción fundamental de Scheeben corresponde a su doctrina, de que todos los miembros de la Iglesia que participan de la vida y posesión de ella, pueden y deben participar también en el testimonio y crecimiento de la doctrina, sin embargo, deben participar en ello de forma que los sucesores de los Apóstoles dirijan siempre y conserven en su pureza, como guardianes y vigilantes llamados y autorizados, el contenido de la Tradición. Así acentúa Scheeben el puesto especial del Cuerpo docente frente a la Tradición. Sin embargo, según él, es posible, que en ciertas épocas la conciencia creyente de los fieles atestigüe una verdad de fe con más claridad que el cuerpo docente. A pesar de todo, la conciencia creyente de los fieles no es más que una noticia secundaria de la Tradición. Scheeben distingue entre la

Tradición de una verdad de fe y su presentación o proposición. La primera ocurre por la actividad de todos los miembros, la segunda es hecha por la autoridad eclesiástica, sea en el magisterio ordinario sea en el extraordinario.

La Escuela teológica de Tübingen enriqueció la doctrina de la Tradición con una nota característica. La tradición es, según esa Escuela, algo vivo, siempre actual, a saber, la actividad de conservar y transmitir el tesoro de la Revelación confiado por Cristo a la Iglesia, actividad que ocurre bajo la asistencia e influencia del Espíritu Santo y que es realizada en cualquier momento de la historia de la Iglesia. Con ello la Iglesia se hace renovadamente y cada vez más profunda y claramente consciente del contenido de la Revelación. Sobre Johann Adam Möhler ya hemos hablado en el número 1 de este apartado.

A través del teólogo jesuíta Perrone, Newman se familiarizó con el texto citado de Möhler. El año 1847 Perrone invocó a favor de la definibilidad del dogma de la Inmaculada Concepción la conciencia creyente universal. Para esta valoración de la conciencia creyente de los fieles pudo citar a muchos teólogos del pasado, por ejemplo, a Melchor Cano, Gregorio de Valencia y Petavius. En especial pudo citar como ejemplos históricos la práctica eclesiástica en la herejía arriana y en la disputa sobre la visión beatífica de Dios, desarrollada en tiempo del papa Juan XXII y del papa Benedicto XII, y pudo citarlos ciertamente en el sentido de conciencia creyente de la Iglesia entera.

Newman elaboró su doctrina de la Tradición apoyándose en las explicaciones de Perrone que a su vez estaba influído por Möhler. Según él la Tradición Apostólica, confiada a la Iglesia entera en sus diversos órganos y oficios, se manifiesta de diversos modos en las distintas épocas, unas veces por boca de los Obispos, otras mediante la doctrina de la Iglesia, ya a través del pueblo, ya mediante la liturgia, ritos, ceremonias y costumbres, o incluso a través de sucesos, polémicas, movimientos y otros fenómenos que son comprendidos bajo el nombre de historia (*Ausgewahlte Werke*, edit. por M. Laros, vol. III, 1987, 239: *Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens*, redactado el año 1853). Por conciencia creyente entiende Newman un sentido, un instinto para la actividad del Espíritu Santo, un sentimiento de celo contra el error, inmediatamente sentido como escándalo. Acentúa en ello que el don del juicio, de la distinción, de la definición, de la predicación y de la intimación de un conte-

nido de la Tradición compete única y exclusivamente a la Iglesia docente. Los portadores del magisterio, según Newman, en sus decisiones infalibles no dependen en modo alguno de los fieles. Sin embargo, Newman observa, que, antes de definir la Inmaculada Concepción de María, el magisterio eclesiástico se informó de la fe general de los fieles y la mencionó expresamente en la bula de la definición, signo de que el magisterio eclesiástico, a pesar de su independencia frente a la fe general de los fieles, la tiene de hecho en cuenta, evidentemente, porque ve en ella una expresión de la Tradición divina.

M. D. Koster sigue caminos nuevos en la definición y determinación de la Tradición. Distingue, como la mayoría de los teólogos actuales, entre Tradición objetiva y activa. Ambos modos de Tradición se realizan en tres grados, respectivamente. El primer grado está representado por el contenido dogmático de lo que ha sido confiado a la Iglesia en su tesoro de la fe y es hecho accesible a los fieles por medio de los sacramentos, celebraciones litúrgicas y de otros diversos modos. El segundo grado consiste en que un contenido particular del depósito de la fe aparece con más claridad en la conciencia de la Iglesia, es constantemente afirmado, sin que sea constantemente predicado por la Iglesia ni se acentúe formalmente a los creyentes su carácter de Revelación. El tercer grado está representado en el hecho de que la Iglesia a lo largo del tiempo es iniciada formalmente por el Espíritu Santo en una verdad de fe enseñada expresamente hasta entonces, y la propone en decisión infalible. Koster entiende por Tradición activa—lo mismo que ya antes de él Deneffe y Dieckmann—la proposición o presentación de la Tradición por la Iglesia, proposición que también ocurre en varias fases. La Tradición activa es, por tanto, asunto exclusivo del magisterio eclesiástico. Sin embargo, Koster atribuye al «sentido creyente» de los fieles una gran significación. El «sentido creyente» consiste, según él, en la fuerza de la fe y en tres dones del Espíritu Santo: Sabiduría, entendimiento e inteligencia. Tal sentido es el que obra el espíritu creyente unitario dentro de la Iglesia. Esta es su principal tarea eclesiológico-social. Gracias a él la Iglesia es iniciada por el Espíritu Santo en las cosas de la fe. En ese sentido ve Koster el órgano insustituíble de la Iglesia para el contenido total de la Tradición dogmática. Puede existir de modos diversos: como sentido creyente del simple fiel, como sentido del simple fiel en comunión con los Padres y Teólogos, como sentido de los Pastores o,

finalmente, como sentido de los fieles y Pastores conjuntamente. Lo mismo que Scheeben, Perrone y Newman, Koster opina que cada especie de sentido creyente es un signo y argumento a favor de la pertenencia de una verdad a la Tradición y, por tanto, a la Revelación. Por consiguiente, es tarea de la Iglesia dirigir su atención a cada una de las diversas especies. Koster acentúa que incluso el sentido creyente común del simple fiel por sí solo es un testimonio válido a favor de la existencia de una Tradición dogmática. Sin embargo, el sentido creyente de los Pastores es medio de conocer una verdad revelada contenida en la Revelación de modo muy distinto. Pues tal sentido es infalible, mientras que el sentido creyente de los simples fieles de por sí solo no es infalible, aunque es recto y seguro. Para que tal sentido creyente obligue realmente a creer se requiere la proposición de la verdad por el magisterio infalible. El sentido creyente del Papa y de los Obispos es, según él, el fundamento de su magisterio infalible. (Sin embargo, de ahí se sigue una dificultad, pues Koster parece opinar que sólo está en posesión del *charisma veritatis* el portador del magisterio eclesiástico que se encuentra en estado de gracia.)

Mientras que los teólogos antes citados acentúan, ciertamente, la importancia de la conciencia creyente de la Iglesia entera, pero dejan que la decisión del magisterio eclesiástico sea independiente de ella, Koster opina, que el magisterio eclesiástico está obligado precisamente a tener en cuenta el sentido creyente del simple fiel, aunque no está forzado sin más, a seguir el sentido creyente de los fieles. Habla del derecho del Espíritu Santo a dejarse oír en el sentido creyente de los simples fieles, lo mismo que en el de los Padres y teólogos, respecto a una verdad contenida en el tesoro de la Tradición. Con estas reflexiones Koster parece ver las relaciones entre los portadores del magisterio y los demás fieles a favor de los laicos. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en: «Münchener Theol. Zeitsch.» 4 (1953), 164-186.

Si repasamos las ideas aquí expuestas, podemos hacer el siguiente resumen: La Tradición es soportada y llevada por la Iglesia entera. Sin embargo, tiene importancia decisiva el magisterio eclesiástico. Por eso el pueblo sólo puede realizar legítimamente su actividad transmisora en ordenación y subordinación al magisterio eclesiástico. Aunque su actividad no se agota en la mera recepción de la predicación del magisterio, no es, sin embargo, independiente de él.

La actividad, con que el magisterio eclesiástico conserva y trans-

mite la Tradición oral, es distinta conceptualmente y en parte también objetivamente *(concepta et partim re)* de la actividad con que predica y propone la Revelación. Sin embargo, la predicación y proposición de la fe tienen enorme importancia para conocer el contenido de la Tradición oral. La proposición de la fe por parte del magisterio eclesiástico es el principio fidedigno del conocimiento de la auténtica Tradición. Sería funesto creer que el magisterio de la Iglesia crea verdades nuevas. No añade elementos nuevos a la Tradición. Su actividad no es, en modo alguno, una excrecencia gnóstica de la Revelación. Sirve más bien, para que lo transmitido por los Apóstoles sea reconocido por todos como verdad revelada.

7. Escritura y Tradición son, por tanto, iguales respecto a su fuerza de testimonio sobre la Revelación divina. Pero su testimonio no puede reconocerse con la misma seguridad. Para captar el testimonio de la Tradición, son necesarias muchas investigaciones históricas, a veces, difíciles. Sólo el magisterio eclesiástico da la última seguridad.

8. A pesar de su respectivo carácter independiente, Escritura y Tradición están mutuamente ordenadas. Desde el punto de vista del contenido coinciden en gran parte. Incluso se puede preguntar si la Tradición oral atestigua contenidos aparte de la garantía del canon, contenidos que no aparezcan de ningún modo en la Escritura, que no tengan por lo menos fundamento en ella.

Geiselmann, basándose en la edición crítica de las Actas del Concilio de Trento, ha llamado la atención sobre lo siguiente:

Se propusieron al Concilio dos proyectos para la definición de la relación de la Escritura con la Tradición. El primero explica que la verdad del Evangelio está contenida *partim in libris scriptis, partim, in sine scripto traditionibus*, es decir, parte en los libros de la Sagrada Escritura, parte en la Tradición oral. Geiselmann apunta que este proyecto se apoyaba en la teología inmediatamente anterior al Concilio, tal como era mantenida, por ejemplo, por John Fischer, Eck, Driedo *(Concilium Tridentinum*, ed. Societas Görresiana, V, 31, 23; 1, 39, 23-29; 523, 3-7; cfr. E. Ortigues, *Ecritures et traditions Apostoliques au Concile de Trente*, en: «Recherches de science religieuse» 36 (1949), 271-299. A. Dubarle, O. P., *Les fondments bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve*, en: «Mélanges Lebreton» I (1952), 50; J. R. Geiselmann, *Die Tradition*, en: «Jos. Feiner,

Jos, Trtsch». Fr. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 68-108).

Se levantó animada oposición al proyecto. El docto Padre conciliar Bonucci hizo valer, que la Escritura y la Tradición constituyen un todo unitario y que, por tanto, no pueden ser entendidas como partes mecánicamente juxtapuestas, que sobre todo la Sagrada Escritura contiene toda la verdad del Evangelio. Por eso se borró en el segundo y definitivo proyecto el *partim-partim* y se sustituyó por un «et», como indica Geiselmann. Acentúa este autor, que, según este proceso, el «et» del Concilio no puede ser explicado, como si la palabra de Dios estuviera atestiguada parte en la Sagrada Escritura, parte en la Tradición oral. Sino que está contenida, más bien, tanto en la Escritura como en la Tradición. Subraya además que la intención del Concilio fué en gran parte malentendida por la teología post-tridentina, porque no se había publicado el primer proyecto, sino que sólo se conocía la redacción definitiva con el «et». Por eso no se tiene en cuenta que el «et» sustituye a un *partim-partim* y es explicado en el sentido de un *partim-partim*. Como San Pedro Canisio recogió esa interpretación en su catecismo, alcanzó general aceptación. Geiselmann hace observar que la Escuela Teológica de Tübingen, sin conocer el texto de las discusiones del Concilio, definió las relaciones de Escritura y Tradición en el sentido de tales discusiones.

e) Escritura y Tradición

Según esta interpretación, Tradición y Escritura están muy estrechamente unidas. La Sagrada Escritura constituye, según eso, el fundamento de todo trabajo teológico. Según esta opinión, es en cierto sentido suficiente, ya que contiene toda la Revelación al menos germinalmente. La Tradición viva es el camino recorrido por la Iglesia, por el que se va desarrollando y manifestando la palabra de Dios contenida en la Escritura.

Con esta idea está de acuerdo lo que dice el teólogo Alois Müller, conocido por sus investigaciones mariológicas (*Ecclesia-Maria*, en: «Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchrislichen Literatur und Theologie» V (1951), 4 A. 8): «Por seguro que sea que la Sagrada Escritura se apoya en la Tradición, está y coincide con ella, lo mismo según su cognoscibilidad que según su interpretación, no

creemos, sin embargo, que sólo contenga una selección *(quantum ad se)* limitada y casual de las verdades de la fe. En cuanto auténtica palabra de Dios es siempre el Logos completo, pero su autor, el Espíritu Santo «introduce» a la Iglesia paso a paso «en la verdad completa» *(Jo.* 16, 13). Por eso jamás supone un estrechamiento de cualquier dominio de la teología el fundamentarlo sobre la Sagrada Escritura (entendida en la fe), sino su única verdadera posibilidad de desarrollo, mientras la Sagrada Escritura no sea reducida y convertida en un libro teológico de tesis.»

Tampoco así entendida es la Tradición puramente declaratoria. Sino que es *traditio continuativa et constitutiva.* El desarrollo de la doctrina de la Escritura en la Tradición no significa, según esto, ningún enriquecimiento sustancial del tesoro de la Revelación. Sin embargo, conduce a una comprensión cada vez más clara y profunda de la Revelación. Enseña, por tanto, a reconocer verdades reveladas, que sin la Tradición así explicada permanecerían desconocidas, aunque estén germinalmente contenidas en la Escritura. La interpretación dada por Geiselmann se distingue esencialmente de la doctrina protestante sobre la Tradición, ya que Geiselmann dice que la Tradición es una auténtica fuente del conocimiento de la Revelación, y además atribuye al magisterio eclesiástico la auténtica interpretación de la Escritura y de la Tradición.

f) Desarrollo de la Revelación por la Iglesia

Estas reflexiones nos abocan al problema, ya una vez rozado, del desarrollo de la Revelación consumada y cerrada con Cristo y los Apóstoles.

1. El hecho de que pueda haber un desarrollo de la Revelación tiene su fundamento en que la expresión conceptual y lingüística siempre reproduce inadecuadamente los contenidos de la Revelación. Los testimonios de la Revelación en la Escritura y Tradición oral son, pues, verdad. Sus enunciados son verdaderos. Pero sólo pueden representar analógicamente lo revelado. Nadie pudo gloriarse de tanta comprensión de Cristo como San Pablo *(Eph.* 3, 1-3). Sin embargo, lo mismo él que los demás Apóstoles, no pudieron con formulaciones conceptuales comunicar exhaustivamente lo que vieron y sintieron, no pudieron porque el concepto y la palabra falla-

ban. Entonces pudo y puede ocurrir bajo el imperio del Espíritu Santo, que toca los espíritus y los corazones, que cierta verdad, que en la Escritura está oscura, sea empujada a lo largo del tiempo hacia la luz del conocimiento conceptual.

Las verdades de la Revelación predicadas por Cristo y en seguimiento de su mandato, por los Apóstoles, constituyen un todo orgánico. Crecen y se entrecruzan unas con otras y entre sí. Y así una verdad puede ser tapada por otra, como los pétalos de una flor son tapados por su cápsula, hasta que crezca y tenga ser propio claramente delimitado.

En cierto sentido se puede hasta decir que el desarrollo de la Revelación es necesario por dos razones, una externa y otra interna. Por lo que respecta a la primera, la verdad revelada ha de tomar continuamente la forma en que pueda ser entendida y apropiada por los hombres de una época determinada.

La razón interna consiste en que la verdad revelada desarrolla una actividad en el creyente mismo. El creyente en su fe no afirma únicamente proposiciones verdaderas, sino que mediante su fe está en contacto con lo creído. Pero lo creído, por ser de origen divino, tiene una dinámica que se apodera del creyente y lo impele a un conocimiento cada vez mayor. El resultado sólo puede ser entendido, claro está, como conocimiento dogmático infalible, cuando la Iglesia lo propone como tal.

La evolución conduce siempre, por tanto, a un conocimiento más claro y distinto de lo previamente dado en el *depositum fidei*, pero no a una transformación del contenido mismo de la Revelación. Ni se deroga una verdad revelada afirmada hasta entonces, ni se añade ninguna verdad nueva al depósito de la Revelación. Lo que una vez es verdadero y ha sido reconocido y afirmado como verdad, sigue siendo verdad. La evolución de los dogmas es esencialmente distinta de cualquier relativismo dogmático. Cierto que la forma expresiva de un dogma puede experimentar un perfeccionamiento. En la encíclica *Humani generis* se habla de que la Iglesia «no siempre permanece constante» en el uso de expresiones técnicas, ya que se tiende a su «afinamiento». La evolución de los dogmas conduce, por tanto, a que la Iglesia aumente su visión del patrimonio de la Revelación a ella confiado y cree continuamente las formas de expresión exigidas por el objeto y por la época. La Iglesia permanece en ello siempre la misma. Lo enriquecido es, en

cierto modo, la memoria, en que conserva la Revelación, para entenderla y predicarla cada vez más profunda y ampliamente.

Se puede comparar la evolución de los dogmas con el crecimiento de un organismo. Aunque la figura de un anciano difiera de la figura del niño que él mismo fué, se trata de la misma persona, que ha crecido desde niño a anciano.

Cuando se habla del crecimiento de los dogmas, no hay que entender por ello un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol ni como una flor. Su desarrollo puede ser comparado sin duda al crecimiento orgánico. Pero hay que ser conscientes de la diferencia. Los dogmas nacen en la decisión creyente de la Iglesia a favor de la Revelación y contra el error. Son el resultado de un comprometerse creyente y responsable a favor de Cristo. Cuando el magisterio eclesiástico propone un dogma, ello significa que la Iglesia, cuya conciencia creyente se representa en el magisterio bajo el imperio del Espíritu Santo, realiza la fe en Cristo de un modo audible y perceptible para los hombres de una época determinada, e incorpora para siempre a su memoria la nueva forma de expresión. La fijación de un dogma no es, pues, una especie de ergotismo de la Iglesia, sino una realización de la fe.

2. Se verá más claro si seguimos los pasos del nacimiento de un dogma. Por regla general el dogma tiene su razón en la amenaza a la Revelación por la irrupción de la duda o incredulidad. Tal vez se trate de una verdad revelada que es afirmada primero con una fe inmediata, no refleja. Entonces entra en la fase de reflexión. Puede ayudarle para ello la contradicción, cuya forma más clara es la negación. La negación toma no raras veces la forma de una afirmación unilateral de otra verdad. Por ejemplo, en la época de la Reforma fué negado el sacerdocio especial bajo la afirmación unilateral del sacerdocio universal. De la totalidad se hizo una elección, y lo elegido fué declarado como lo único válido (*airesis*, herejía). Frente a tales abreviaciones y cortes el Pueblo de Dios afirma la totalidad de la Revelación. Destaca con especial fuerza precisamente la verdad amenazada por la contradicción y negación. Esto sirve para integrar la fe en la afirmación de toda la Revelación. El Pueblo de Dios es representado en esa tarea por los portadores del magisterio eclesiástico fundado por Cristo. El magisterio cumple la fe en la totalidad de la Revelación o en una decisión conciliar o en una definición *ex cathedra* del Papa.

Como la discusión de una verdad revelada, de su sentido o validez se hace, naturalmente, en el lenguaje de una época determinada es necesario que el Pueblo de Dios exprese su fe en la verdad de la Revelación amenazada en el lenguaje de esa época. La fe penetra así en el modo de pensar, imaginar y hablar de la época sin cambiar su contenido. Se encarna en cierto modo en la forma cultural de su época, de modo semejante a como el Hijo de Dios se encarnó en la naturaleza humana concreta. En la dogmatización de la Revelación se manifiesta la Encarnación del Logos. En ella se muestra que la Revelación de Dios ha entrado en la historia y obra en ella como levadura, con lo cual ella misma toma continuamente figura histórica. En el Concilio de Trento fué, por ejemplo, la mentalidad y terminología de la filosofía aristotélica. Se puede decir que fué disposición de Dios que estas formulaciones se ofrecieran a la Iglesia, para encarnar su fe en Cristo.

A veces la razón del nacimiento de un dogma no es una doctrina errónea que contradice directamente a la verdad expresada en el dogma, sino la situación desfavorable y adversa de toda la Revelación. El dogma de la Asunción corporal de María al cielo, por ejemplo, no fué motivado por ninguna negación expresa de esta verdad, sino por la falsa interpretación de la vida humana en la actualidad en general.

Impulso para el nacimiento de un dogma es también el amor a Cristo. Empuja al hombre a un conocimiento cada vez más hondo y no empuja únicamente al individuo, sino también a la comunidad de los fieles, al Pueblo de Dios, a la Iglesia. Aunque el progresivo conocimiento de Cristo no se expresa sin más en un dogma, hay razón, sin embargo, para ello, cuando la profundización de la comprensión de Cristo, estimulada por el amor, es amenazada por la incredulidad. El cuidado de conservar la fe se une así a la piedad para producir un dogma. El dogma aparece como figura y estructura del amor a Cristo. La obligación a un dogma es, según esto, obligación de amar a Cristo.

3. Tiene gran importancia la cuestión de la relación entre un dogma predicado por la Iglesia y el testimonio a favor de la Revelación, que nos es conservado en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral. Sobre este problema hay diversas opiniones.

aa) Según una opinión, una verdad propuesta por la Iglesia como dogma está contenida formal, si no expresamente, en la Sa-

grada Escritura. El dogma es, según eso, el resultado de la penetrante exégesis de una proposición de la Sagrada Escritura. Mediante esa exégesis se explicita lo que está implícitamente contenido en la Escritura. Este proceso puede entenderse como raciocinio lógico; tiene, pues, dos premisas y una conclusión. Las dos premisas, de las que resulta como una conclusión el nuevo conocimiento, son ellas mismas verdades reveladas. Según eso—dicen los defensores de esta opinión—también la conclusión ha de ser reconocida como Revelación formal.

Respecto al juicio de esta explicación de la evolución de los dogmas hay que decir, que puede explicar perfectamente, cómo un dogma no significa jamás un enriquecimiento de la Revelación con verdades nuevas y extrañas a ella hasta entonces, sino que siempre significa únicamente una perspectiva nueva sobre la verdad ya dada. Sin embargo, hay que preguntarse, si tal interpretación hace justicia al hecho de la evolución de los dogmas. De ciertos dogmas será muy difícil mostrar que fueron logrados únicamente por la exégesis de lo atestiguado en la Escritura o que pueden ser logrados por ese camino, es decir, que son conclusiones de dos premisas formalmente reveladas. Para poder mantener la tesis, parece que algunos de sus defensores han suavizado demasiado las exigencias que habría que hacer a una demostración lógica convincente.

bb) Otra opinión dice que para la dogmatización de una verdad, basta con que sea lograda mediante un raciocinio cuya premisa mayor esté formalmente atestiguada en la Sagrada Escritura, y cuya premisa menor contenga una verdad natural. También en este caso —dicen los defensores de esta segunda teoría—se puede afirmar que la conclusión expresa una verdad revelada. Pues la verdad natural contenida en la premisa menor sólo sirve para desarrollar el contenido de la proposición revelada. La verdad expresada en la conclusión es llamada virtualmente revelada.

A esta explicación de la evolución de los dogmas se puede objetar, que en un razonamiento la certeza de la conclusión depende de la certeza de la premisa más débil. Como la premisa menor sólo contiene una verdad natural, tampoco la conclusión podría contener una verdad revelada.

A pesar de este reparo, esta segunda opinión parece correcta. En favor de ello se puede aducir: por una parte—al menos así parece—puede explicar la verdadera y real evolución de los dogmas mejor

que la primera teoría. Además se puede decir que, con las comunicaciones atestiguadas en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral, Dios pretendió comunicar, no sólo lo inmediatamente dicho, sino también lo que pueda deducirse de lo dicho. El lo vió de antemano y, por tanto, lo quiso implícitamente. Mientras que nosotros no somos capaces de ver en conjunto la dinámica íntima de nuestro lenguaje y las consecuencias de él resultantes, en Dios ocurre lo contrario. «De la vida objetiva y de la dinámica de su comunicación inmediata es necesariamente consciente, y son conocidas por El hasta en sus últimas virtualidades y consecuencias. Tiene también *a priori* la intención y la voluntad de motivar y dirigir en su Espíritu esta explicación. El mismo dice también, por tanto, lo que sólo se descubre como dicho en la historia viva de lo dicho inmediatamente.

»La explicación virtual, vista desde Dios, que es quien habla, es realmente sólo explicación, aunque vista desde nosotros, los oyentes, necesita una deducción. Lo que nosotros deducimos así no ha sido, es cierto, dicho formalmente por Dios en las proposiciones iniciales de que parte nuestra deducción (es decir, no ha sido dicho en su inmediato sentido proposicional), pero ha sido de hecho comunicado, de forma que puede perfectamente ser creído como saber suyo.» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 1, 73).

Karl Rahner indica, que con ello queda abierta la cuestión de si la relación entre el nuevo conocimiento de la Revelación y lo originalmente dado tiene que ser lógicamente necesitante o puede carecer de esa necesidad lógica. El cree que la consecuencia, desde el punto de vista puramente lógico, puede ser necesaria, pero que no es necesario que lo sea, sino que basta con que sea «verosímil», «conveniente» o «probable». Ve la razón de ello en que, quien está en contacto con el contenido de la Revelación creído, tiene en virtud del Espíritu Santo, experiencias de la Revelación, que conceden un conocimiento seguro, pero no estrictamente formalizable en lógica. Acentúa con razón que la última seguridad sólo es dada por la decisión del magisterio eclesiástico. Lo explica así: «Ya en la lógica concreta del descubrimiento de la verdad en la vida diaria, con mucha frecuencia la conclusión tiene que haber sido ya aclarada y aprehendida por caminos muy distintos de los de la deducción lógica, para poder buscar las posibles premisas lógicas o los conceptos más generales, en que puede estar implícitamente contenida esa conclusión. Traduciendo esto al dominio del conocimiento teológico: ¿por qué una conciencia (individual o colectiva) no iba a poder

aprehender con esta lógica concreta del descubrimiento de la verdad una proposición teológica, que (tratándose de la conciencia creyente o dogmática de la Iglesia) es captada como verdadera y segura en este conocimiento directo, global y concreto de la vida sobrenatural de la fe, incluso antes de que el entendimiento del teólogo, trabajando lógica y deductivamente, descubra la «demostración» refleja? También en el dominio teológico de la profundización del conocimiento de la Revelación hay una «experiencia concreta», un conocimiento integrado por mil observaciones hechas sólo «instintivamente», que, en caso de ser realmente posible, sólo con mucha dificultad se puede manifestar en una cadena de fórmulas silogísticas. Ahora bien, este conocimiento de tipo directo (no-reflejo)—por lo demás muy «racional»—es más rico, que la articulación y exposición lógica de él, siempre posterior (aunque en cierta medida necesaria). Un ser vivo que pertenezca a una especie diferenciada y compleja necesita un esqueleto, pero es más que ese esqueleto, que, por su parte, él mismo vive del todo. Por tanto, el hecho de que un conocimiento de fe más explícito no pueda ser demostrado *hic et nunc* con necesidad lógica y por cada uno de los teólogos como contenido en el (anterior) conocimiento menos explícito, no es criterio en modo alguno, en contra de que el conocimiento posterior esté de hecho contenido en el anterior» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 66-67).

cc) K. Rahner propone otra explicación de la evolución de los dogmas. Vamos a exponerla brevemente, ya que es la que mejor explica los hechos históricos. Rahner cree, que en las dos teorías expuestas se parte, sobre todo, de dogmas ya determinados, para lograr conocimientos nuevos. Sin embargo, se podría partir también de la cosa misma. Hace observar, primero, que los Apóstoles tuvieron en su trato con Cristo experiencias que están detrás de todo lo que dijeron formalmente y antes que todo ello y son una fuente inagotable de lo dicho por ellos. Cristo, centro vivo entre Dios y el hombre, a quien vieron con los ojos y tocaron con las manos, es objeto de una experiencia más sencilla, más recogida, más simple y, sin embargo, más rica, que los dogmas, en que pueda acuñarse esa experiencia a lo largo de un progreso fundamentalmente ilimitado. Incluso en los casos en que el necesario punto de partida de la fe de los Apóstoles, dado el contenido concreto de la Revelación, no accesible de otro modo, es la palabra pronunciada por el

Señor, en cuanto tal, esa palabra es oída y escuchada dentro de la viva experiencia del trato concreto con el Señor. Por eso, incluso en estos casos es la experiencia concreta un presupuesto esencial para la recta y creciente comprensión de la palabra pronunciada y oída. Esta experiencia, sin embargo, no puede prescindir de decirse a sí misma lo que sabe. El grado inicial de la autorreflexión de la experiencia tal vez sea pequeño, pero no puede faltar del todo. Toda explicación en dogmas corrobora e ilumina la experiencia original, la permite volver cada vez más sobre sí misma y se convierte en un íntimo elemento esencial de la experiencia que sigue viviendo. Aquí se ve que una proposición nueva nacida de esa autorreflexión y el saber antiguo no se relacionan meramente como lo lógicamente explícito y lo lógicamente implícito, sino como enunciados parcialmente explícitos en una proposición y la posesión espiritual directa (no refleja) y total de la cosa completa, de forma que la proposición explícita es a la vez más y menos que la implícita de la que procede. Es más, porque, en cuanto formulada reflejamente, aclara la simple posesión espiritual original de la verdad enriqueciéndola a la vez. Es menos, porque no expresa reflejamente más que una parte de lo poseído espiritualmente de antemano.

Lo que vale de los Apóstoles vale también análogamente de los fieles de la época postapostólica. También ellos tienen experiencias de tipo espiritual, que están detrás de los conocimientos expresados en los dogmas. Rahner lo explica de la manera siguiente: «Los Apóstoles legan no sólo proposiciones dogmáticas sobre su experiencia, sino su espíritu, el Santo Espíritu de Dios, es decir, la realidad real de lo que experimentaron en Cristo. Junto con su palabra está también conservada y presente su propia experiencia. Espíritu y palabra constituyen juntos la posibilidad duraderamente eficaz de una experiencia que en el fondo es la misma que la de los Apóstoles, aunque, por ser soportada por la palabra de los Apóstoles, apoyarse en los Apóstoles y continuarlos sucesivamente, es siempre por esencia una experiencia que tiene una raíz histórica y jamás puede seguir viviendo, si se la separa de la relación con los Apóstoles por medio de la palabra, el sacramento y la transmisión de los poderes del oficio. Pero precisamente esta *succesio apostolica* en el pleno y amplio sentido de la palabra, desde el punto de vista del conocimiento de la fe no transmite a la Iglesia postapostólica una mera suma de dogmas, sino la experiencia viva: El Espíritu Santo, el Señor, que siempre está en la Iglesia, el vivo presentimiento y el instinto de la

fe que está siempre alerta, sensibilidad obrada por el Espíritu para lo verdadero y falso en el dominio de la fe, para lo que, formulado como dogma, es homogéneo o no con la indivisa vitalidad de la verdad sencillamente poseída. En este sentido también en la evolución postapostólica de los dogmas puede darse en dogma la relación entre lo implícito de la posesión cognoscitiva directa (no-refleja) y viva de toda la verdad, y lo siempre parcialmente explícito. Sólo que aquí en este caso al hacer tal explicación están dados con más fuerza y más necesariamente que en la época apostólica la simultánea y necesaria relación a las explicaciones anteriores, ya propuestas como dogmas, y el paso desde la experiencia original a través de la Tradición ya formulada hasta una nueva explicación» (*o. c.*, págs. 80 y sig.).

Rahner distingue entre lo dicho formalmente y lo, si no formalmente dicho, formalmente comunicado (=*mitgeteilt*) a pesar de todo. Tal distinción puede hacerse en todo enunciado humano excepto en las proposiciones matemáticas, geométricas y de lógica formal. Todo enunciado tiene, en cierto modo, un campo de sentido que le pertenece y es formalmente comunicado en el enunciado, aunque no esté formalmente contenido en el enunciado. Sin ser dicho es co-pensado, comunicado, co-escuchado (=*mitgedacht, mitgeteilt, mitgehört*), en el enunciado. Lo formalmente enunciado no puede tener, en sentido estricto, carácter implícito alguno. Pero lo formalmente comunicado con el enunciado, como el campo de sentido del enunciado mismo, está implícitamente contenido en el enunciado. Se podría afirmar de ello que está co-enunciado virtualmente en el enunciado propiamente tal, aunque no esté formalmente comunicado. Rahner da como ejemplo el enunciado: te amo. Acentúa con razón, que en él, aunque en el enunciado mismo sólo se nombra el amor, es co-significada, co-municada, co-asumida, la fidelidad perteneciente al amor. Cuando la proposición «te amo» se saca la conclusión que el amante A es fiel al amante B, el conocimiento de la fidelidad es una explicación del amor. La proposición «te soy fiel» es, sin duda, distinta de la proposición «te amo» en su modo formal de enunciación; sin embargo, está en el campo de sentido de esta proposición y pertenece formalmente a tal campo. Mediante la explicación se pasa de lo sólo formalmente comunicado, a un conocimiento que es formalmente enunciado.

Basándose en estas reflexiones la relación entre un dogma y la Revelación en la Escritura y en la Tradición puede ser representada

de la manera siguiente: se ven y se aceptan en su multiplicidad los enunciados aprehensibles, expresos de la Revelación y se investiga y pregunta qué es lo co-pensado y co-municado en la multiplicidad de enunciados como fondo y principio unitario, abarcador. Esta co-pensada y comunicada idea fundamental es destacada expresamente y formulada, por su parte, en un enunciado. Desde este enunciado que comprende y resume la pluralidad de los enunciados primeramente oídos y aceptados se logra el proyectado dogma, al reconocer que está implícitamente comunicado. El conocimiento logrado con tal procedimiento no se sale—como fácil es de ver—de la esfera de lo propiamente revelado. Por tanto, puede ser predicado por la Iglesia como dogma. Naturalmente, la certeza definitiva sólo se logra gracias a esa predicación de la Iglesia. El magisterio eclesiástico puede garantizar como verdadero un conocimiento así logrado, aunque la reflexión creyente del fiel particular no llegue a un resultado seguro (véase Rahner, *o. c.*).

En definitiva, es el Espíritu Santo quien inicia y dirige todo el proceso. El es quien preserva de excrecencias y empuja a un conocimiento y amor cada vez más profundos. Véase Carlo Boyer, S. J., *Lo sviluppo del Dogma*, en: «Problemi et orientamenti di teologia dommatica», edit. por la Pontificia Facoltá Teologica di Milano (1957), 359-386; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Natura e valore delle formule dommatiche, ibid.* 387-414.

C. Capacidad salvadora de la predicación de la palabra

1. La predicación de la fe que hace la Iglesia es mediación de la salvación. No es mero ofrecimiento de los contenidos de la fe en forma de instrucción, sino que a la vez es llamamiento a la decisión personal, y como se hace en el Espíritu Santo, principio vital de la Iglesia, mediación de gracia. Se puede decir que la gracia alcanza al hombre en la predicación de la Iglesia como verdad. La predicación de las palabras se hace, es cierto, en razón del poder de soberanía de la Iglesia; pero lo que la Iglesia realiza en esta su autoridad es un servicio sacerdotal, mediador de gracia. Es también ofrecimiento del contenido de la Revelación. Lutero defendió erróneamente la opinión de que la Revelación de Jesús, en definitiva, sólo contenía dos cosas: la divina promesa del perdón de los pecados por los méritos de Cristo y el adueñarse de esta promesa en el

acto de la fe. A él le importaba, por tanto, sobre todo la *fides qua creditur*. La *fides quae creditur*, es decir, el contenido material de la fe, pasaba a segundo término. Por importante que sea la *fides qua creditur* y aunque nunca fué olvidada en los siglos que preceden a la Reforma y en concreto en la Escolástica primitiva, no se puede, según el testimonio de la Sagrada Escritura, pasar por alto o reducir el contenido material de la fe, es decir, su elemento intelectual. Esto se deduce del hecho de que en la Sagrada Escritura están atestiguados determinados contenidos. La Revelación divina conservada en la Escritura y en la Tradición oral no representa únicamente una llamada a la decisión personal, sino que es también una comunicación sobre el plan salvífico de Dios. Dios informa al hombre de sus intenciones y empresas salvadoras, de su propia vida divina y de la participación, por El proyectada, de los hombres en ella. La comunicación de Dios implica siempre, además de la información hecha a los hombres, el elemento del dar parte, del hacer partícipes. Pero no falta el elemento intelectual de la información. El apóstol San Pablo expresa la síntesis de lo intelectual y emocional en la predicación y en la fe de la Iglesia en el discurso de despedida que da en Mileto, adonde había hecho ir a los presbíteros de Efeso: «Cuando llegaron a él, les dijo: vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; como no omití nada en cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, sino que en todas las ciudades el Espíritu santo me advierte diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. Pero yo no hago ninguna estima de mi vida con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. Sé que no veréis más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios; por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos, pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios. Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre. Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, y que de entre vosotros

mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no cesé de exhortaros a cada uno con lágrimas. Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados. No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: «Mejor es dar que recibir» *(Act.* 20, 18-35).

El Apóstol destaca en esta alocución de despedida que ha comunicado la Revelación divina en toda su extensión. Le parecería un homicidio, es decir, un pecado contra la salvación, el haber ocultado a sus oyentes una sola parte del plan salvífico de Dios. Por otra parte, sin embargo, considera toda su predicación como una continua advertencia. La misma situación econtramos en todas las epístolas del Apóstol. Cuando recuerda, por ejemplo, a los Corintios el sentido de la celebración de la Eucaristía, lo hace para requerirlos a la celebración digna y con sentido *(I Cor.* 11, 18-33).

Lutero continúa, por tanto, un planteamiento escriturístico, cuando acentúa lo emocional en la predicación y en la fe y de acuerdo con toda la teología escolástica (véase § 166 a, I, 3-4) describe la fe en 1520 de la manera siguiente: «Aquí hay que observar que se cree de dos modos. En primer lugar de Dios, esto es, cuando creo que es verdadero lo que se dice de Dios, lo mismo que cuando creo que es verdadero lo que se dice de los turcos, del diablo y del infierno. Esta fe es más una ciencia y una información que una fe. En segundo lugar, se cree en Dios, esto es, cuando no sólo creo que es verdad lo que se dice de Dios, sino que pongo mi confianza en El, me entrego a obrar con El, y creo, sin duda alguna, que El será para mí y obrará conmigo tal como de El se dice; del cual modo no creo al turco o al hombre, por muy alta que sea ensalzada su gloria. Pues creo fácilmente que un hombre sea piadoso, pero no por eso me arriesgo a edificar sobre él. Tal fe que se arriesga a Dios y lo cree tal como de El se dice, sea en vida sea en muerte, ella sola hace a un hombre cristiano y le consigue de Dios todo lo que quiere. Tal fe no puede tenerla ningún corazón perversamente falso; pues ésta es una fe viva... La partícula «en» (creer *en* Dios) está perfectamente bien puesta y debe ser percibida cuidadosamente,

porque no decimos: creo a Dios Padre o de Dios Padre, sino en Dios Padre, en Jesucristo... y a nadie se debe dar la fe más que a Dios solo.»

Sin embargo, cae en la sinrazón, cuando en la lucha contra las ideas supersticiosas de la fe popular exagera el elemento de la decisión personal hasta el punto de descuidar y hasta prescindir del contenido de la fe. Tampoco aquí está su error en lo que afirma, sino en lo que omite. Esta omisión es un elemento en el proceso de atrofia del Cristianismo, que Lutero inició con sus intentos reformadores. El Concilio de Trento hizo valer frente a eso la indivisa plenitud de la Revelación al acentuar tanto el contenido material como la decisión personal. En la teología postridentina, frente al proceso de creciente vaciamiento, fué subrayado muchas veces por los teólogos católicos el contenido, lo material de la Revelación. La *professio fidei*, es decir, la afirmación de la verdad revelada por Cristo, la aceptación del contenido de la fe es acentuada con la máxima fuerza. Por otra parte, el elemento emocional y voluntario no cae en olvido. Lo demuestra, como veremos en seguida, una mirada a la liturgia de la Iglesia. En la teología de la Ilustración, por lo demás, la Revelación es entendida cada vez más exclusivamente desde la perspectiva intelectual. Su comunicación, según eso, se convierte cada vez más en exclusiva información. La religión puede ser dada como una asignatura más entre las de la escuela. La educación religiosa de las escuelas en este tiempo espera de la enseñanza de la revelación un alto efecto pedagógico.

Aunque en la liturgia de la Iglesia permaneció viva la fuerza salvadora de la predicación, la teología católica de la Edad Moderna poco dice por regla general sobre ello. En la primitiva Escolástica se expresa penetrantemente y con más frecuencia la virtud salvadora de la palabra. En relación con la renovación litúrgica y el movimiento bíblico, la función salvadora de la predicación de la palabra ha vuelto con renovada fuerza al horizonte de los teólogos católicos. Ha sido superada la concepción dominante en la época de la Ilustración que asignaba a la predicación de la Iglesia una función meramente instructiva.

2. La dinámica salvadora de la predicación de la palabra puede ser aclarada mediante la diferencia entre la concepción griega y bíblica de la palabra (*logos* y *dabar*, respectivamente). El concepto de *logos* tiene significación simbólica para la comprensión griega del

mundo y de la existencia. El concepto *logos* significa originalmente el contar, calcular, explicar, narrar, dar noticia. Significa la sensatez de una conversación y el sentido de una cosa. Puede ser, por tanto, reconocido y dicho. El *logos* como sentido intrínseco de las cosas puede ser entendido. *Logos* significa a la vez la ley inmanente de las cosas. En cuanto tal es la norma del hacer. La palabra griega *logos* carece, sin embargo, totalmente de la significación de lo creador.

Y este sentido es precisamente lo característico del concepto hebreo *dabar*. También él contiene un elemento intelectual. En la «palabra» está invertido el sentido, pero la palabra hebrea nunca es exclusivamente, ni siquiera primariamente, noticia sobre un hecho o contenido, sino llamada al hombre, para que se someta a esa llamada. La palabra no se dirige primariamente al entendimiento y al conocimiento, sino a la voluntad y fuerza para decidirse.

Dios, en su actividad reveladora, se ha servido de las características del idioma hebreo como forma de expresión de la Revelación. El idioma hebreo era más apropiado para ello que el griego, ya que la Revelación se realizó en una actuación histórica de Dios. El carácter diámico del idioma hebreo no fué creado por la Revelación divina, sino que fué tomado en servicio y llevado así a su perfección. Por otra parte, el griego es más apropiado que el hebreo para representar el elemento de verdad contenido en la revelación sobrenatural. Por tanto, el hecho de que la Escritura y la Iglesia se sirvieran del griego no condujo a la enajenación de la Revelación bíblica, en ello se expresa más bien la síntesis de suceso histórico y verdad divina, síntesis, que es característica de la Revelación. Véase sobre esto A. Grillmeier, en «Scholastik» 1 (1957); Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1954, 2.ª ed.

3. Aquí vamos a exponer la dinámica salvadora propia de la Revelación realizada en la palabra bíblica. La palabra bíblica tiene poder para crear el mundo y producir la historia. Es el verdadero poder en la historia. A ella le compete también hacer justicia. Donde penetra la palabra de Dios, nada queda sin cambiar, es producida una transformación (E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testamentes* (1941), 39 y sigs.).

Mientras que en Jeremías el trato con la palabra de Dios se convierte en una cuestión del destino personal, en Isaías nos sale al

paso como un poder histórico. El teólogo evangélico Procksch describe de la manera siguiente la concepción de la palabra en Isaías: «Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre» *(Is.* 40, 8). La profecía de Dios lleva en sí el cumplimiento; en la palabra cumplida de los profetas ve el Deutero-Isaías una demostración de Dios. Y como la palabra del profeta anuncia una creación nueva, que se prepara en la antigua, irrumpirá esa creación. El *dabar* es captado del todo absolutamente según su esencia en la famosa comparación del agua y la nieve (55, 10 y sig.). Lo mismo que la lluvia y la nieve no pueden quedar sin fruto, sino que empapan la tierra y hacen brotar la semilla, tampoco la palabra de Jahvé vuelve al cielo sin haber logrado su propósito, sino que consigue la voluntad de Dios y lleva a logro su misión. La palabra está vinculada a la profecía, la cual la ha recibido no de sus propias fuerzas, sino del cielo. Cada palabra profética es fuerza eficaz y el compendio de todas las profecías es la palabra viva y eterna de Dios. Lo mismo que en Jeremías también aquí en el *dabar* se destaca el elemento dinámico con más fuerza celeste, que obra creadoramente en la tierra y cumple su obra» (Kittel, ThWNT IV (1942), 96-97).

La más profunda teología viejotestamentaria de la palabra aparece en Jeremías. «En la palabra de Dios describe menos el sentido dianoético, aunque da gran valor al conocimiento, que el contenido dinámico que el profeta sintió con más fuerza en su continua lucha con Dios. En medio del dolor confiesa que la palabra de Dios es para él alegría y delicia del corazón (15, 16), que él—si hemos de creer al texto hebreo ciertamente problemático—la ha comido, devorado (15, 16), lo cual, en todo caso, es objetivamente cierto. La suprema gracia que le pudo ser concedida por el sometimiento de su voluntad a Dios en la oración es el renovado nombramiento para boca de Dios, cuyo testimonio tiene fuerza de convertir también a otros (15, 19). Pero la palabra le pone también bajo una obligación divina que repugna a su naturaleza (20, 7 y sigs.); se distingue con máxima exactitud de sus pensamientos humanos. Su predicación sólo acarrea al profeta ignominia y vergüenza, de forma que él desearía callar la palabra de Dios. Pero entonces se hace en su interior como un fuego abrasador, metido en sus huesos, hasta el punto que no puede resistirla. El sentido tiene que ser, sin embargo, que se abrasa interiormente en la palabra de Jahvé, que su alma perece, cuando calla. La palabra de Dios que no sube desde

su alma, sino que penetra en él como un fuego devorador, le fuerza a transmitirla predicando. La antorcha encendida tiene que lucir, si no quema a quien la lleva. Jamás ha sido expresada tan estremecedoramente la necesidad de predicar la palabra, nunca ha sido sentido con tanta pasión el martirio del profeta. Tiene que predicar la palabra, bienaventuranza en su alma; pero su diferencia específica de la palabra humana es clara. La fuerza divina es sentida aquí con plena conciencia como oposición a la naturaleza humana, incluso a la más dulce y pura. Pero también se manifiestan en estas luchas de su alma la moralidad del conocimiento y la fuerza en que va purificándose el carácter de Jeremías a través del forcejeo con la palabra. Siente como la suma carga y la suma alegría su ser profeta de la palabra, modelo del efecto de la palabra de Dios en los grandes varones de la historia de la Iglesia. Con fuerza aparece también el aspecto dinámico del *dabar=logos* en la autodistinción de Jeremías del profetismo vulgar (23, 28 y sig.). El profeta que tiene sueños, cuenta sus sueños; pero aquel en quien está la palabra de Dios, narra la palabra de Dios. La palabra de Dios tiene con las imágenes oníricas la misma relación que el trigo y la paja; si está revestida de una visión, la visión sobra. Es fuerza irresistible, se parece al fuego en que arde la paja, es como un martillo que tritura las rocas (23, 29). El *dabar* sólo podía ser así descrito por alguien que fué arrebatado y triturado por él; también aquí se manifiesta la admirable capacidad de Jeremías para analizar la conciencia profética en que ha caído la palabra de Dios. Como la palabra es fuerza, se cumple infaliblemente; su autenticidad se puede reconocer en su realización (*Jer.* 28, 9; cfr. *Jue.* 13, 12, 17; *II Reg.* 22, 16; *Ps.* 105, 19; 107, 20). Puede estar contenida en un acontecimiento que en sí parece indiferente, así, cuando Jeremías en el ruego de su primo de que le compre el campo, percibe la palabra de Dios (*Jer.* 32, 1 y siguientes). Pero sólo puede ser encontrada en la oración (42, 1 y siguientes); sólo la oración, sea como sometimiento a la voluntad de Dios (15, 10 y sigs.), sea como súplica (42, 7 y sigs.), puede dar claridad sobre la palabra de la Revelación» (*Ibid.* 96 y sig.).

El mismo carácter tiene la palabra en el Nuevo Testamento. En la palabra habla Dios al hombre, para transformarlo. A consecuencia del origen de la palabra de Dios, tiene virtud salvadora (*I Tim.* 4, 5). En ella habita la *dynamis* de Dios (*I Cor.* 1, 18). Por eso no puede ser encadenada (*II Tim.* 2, 9). La palabra está llena de fuerzas celestiales (*I Thess.* 2, 13; *Hebr.* 4, 12). Es más cortante

que una espada de dos filos y penetra hasta lo más íntimo del hombre *(Hebr.* 4, 12; *Eph.* 6, 17; *II Cor.* 6, 7). Obra gracia, salvación, vida y reconciliación *(Sant.* 1, 21). La palabra no es únicamente noticia sobre la reconciliación con Dios, sino que es la gracia de la reconciliación. Por eso el servicio a la palabra es lo mismo que el servicio a la reconciliación *(Act.* 6, 1 y sigs.; 1, 21 y sigs.; 11, 1; *II Cor.* 5, 18-20). En los capítulos 4-19 de los *Hechos de los Apóstoles* la palabra es equiparada a la predicación misional de los Apóstoles.

De la palabra de Jesús se relata continuamente que era una demostración de poder. Exige lo mismo que su acción y su manifestación: la fe en el enviado de Dios. Su *dynamis* se basa en que es palabra de Jesús, no se puede separar de El. Por eso avergonzarse de su palabra significa lo mismo que avergonzarse de El *(Mc.* 8, 38). Sus palabras, por ser suyas, participan, de su eternidad. El cielo y la tierra pasarán pero sus palabras no pasarán *(Mc.* 13, 31). Sus palabras son palabras de vida eterna *(Jo.* 6, 68). La palabra de Jesús tiene función purificadora. Según San Juan dice a sus discípulos: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado» *(Jo.* 15, 3). Quien escucha su palabra no verá la muerte eternamente *(Jo.* 8, 51). Quien oye sus palabras tiene la vida eterna y no será juzgado, sino que pasará de la muerte a la vida *(Jo.* 5, 24). Las palabras que Cristo habla son espíritu y vida *(Jo.* 6, 63). La palabra de Dios es, por tanto, acción salvadora.

4. De este carácter dinámico de la palabra divina de la Sagrada Escritura participa la palabra de la predicación de la Iglesia. Para comprender la predicación de la Iglesia hay que tener en cuenta, que la Iglesia no es sólo una institución salvadora, en la que es ofrecida la palabra de Cristo. Su relación con Cristo es más estrecha; pues El actúa en ella como la cabeza en el cuerpo (§ 169 a). La Iglesia es el signo, existente hasta el fin de los tiempos, de la presencia activa y graciosa de Cristo y en cuanto tal, en cuanto realidad histórica y socialmente constituída, tiene carácter sacramental. En cuanto que Cristo, Verbo eterno y encarnado del Padre, vive y obra en ella, ella es «verbal» *(=worthaft)*. Lo mismo que tiene carácter de sacramento, tiene también carácter de palabra. Lo mismo que en cuanto Cuerpo de Cristo y secundariamente es el protosacramento, es también la proto-palabra, en cuanto que Cristo, Verbo encarnado, se representa y habla en ella. La predicación

es, por tanto, esencial para la Iglesia. En ella realiza su esencia de proto-palabra. En ella se manifiesta como tal. Si omitiera la predicación, ello chocaría contra su esencia, no sólo contra su tarea. Y viceversa: la predicación de la Iglesia es proclamación y actualización de su esencia en tanto proto-palabra secundaria. Cristo mismo se hace en ella voz, Cristo en cuanto proto-palabra primaria, en cuanto verdad eterna hecha carne. La palabra de la Iglesia no es idéntica a la palabra de Cristo, pero es inseparable de ella. Y, por tanto, en la palabra de la Iglesia actúa con ciertas refracciones Cristo mismo en cuanto proto-palabra, o más en concreto, en cuanto palabra y fuerza de salvación.

Mientras la predicación no es más que la proclamación de la palabra de Dios conservada en la Escritura, el dinamismo de la predicación eclesiástica es evidente por sí mismo. Pero también cuando interpreta y comunica esa palabra de Dios está llena de la fuerza creadora de la palabra divina. Cierto que es la palabra de la Iglesia, el *verbum ecclesiasticum*, lo expresado en esa predicación, pero en la palabra de la Iglesia está contenida la palabra de Dios. La palabra de la Iglesia puede tomar las más diversas formas. Cambiará continuamente a lo largo de los tiempos. Sin embargo, su sustancia, la palabra de Dios contenida en ella, permanece invariable. La palabra de la Iglesia, en su predicación, da vestido o incluso cuerpo a la palabra de Dios, el ropaje y cuerpo que exige la situación cultural, para que la palabra de Dios alcance a los hombres en un apropiado vaso. Pues la palabra de la predicación es un acontecimiento histórico.

5. El dinamismo de la predicación de la Iglesia tiene una intensidad de tres grados diversos. Podemos representar esos grados por tres círculos concéntricos.

a) En el centro se encuentra la palabra que junto con la cosa constituye el signo sacramental. *Verbum et elementum* constituyen el unitario símbolo sacramental. La palabra que entra en el símbolo sacramental es una palabra de fe en Cristo. De ello hablaremos ampliamente en el *Tratado de los Sacramentos*.

b) En el campo circunscrito por el segundo círculo está aquella palabra, que ciertamente no entra en la constitución del símbolo sacramental, pero tiene, sin embargo, una viva relación con la rea-

lización del sacramento, sea que es proclamado en la celebración sacramental—por ejemplo, en la celebración de la Eucaristía—, sea que esté fuera del orden sacramental pero en una viva relación de sentido con el sacramento. De esta palabra hay que decir que participa de la eficacia del sacramento, porque en ella el Espíritu Santo da testimonio de Cristo por medio de la Iglesia. «Pues la predicación, en caso de que realmente se haga como tal, es más que un hablar o dar noticia sobre lo sucedido y más que amonestar y advertir; la predicación es testimonio actualizador. La predicación cristiana no es únicamente predicación sobre Cristo, sino predicación en Cristo, testimonio de Cristo, que vive en su Iglesia espiritual, pero realmente, y da testimonio de Sí mismo por medio de la palabra y del sacramento, lo mismo que en otro tiempo, durante su caminar sobre la tierra, dió testimonio presente de Sí mismo mediante su palabra y sus milagros. Cristo, que ha resucitado y vive resucitado, no nos dejó su palabra como la de un hombre que, una vez muerto, ya no vive entre nosotros, aunque sus palabras queden y permanezcan vivas. El Verbo eterno del Padre pronuncia también su palabra de modo completamente distinto de cómo un hombre habla sus palabras que pueden ser separadas de él y captadas por sí mismas. Cristo y su palabra son inseparables. Sólo donde Cristo es presencia viva—tal como lo es en su Iglesia—; es también realidad vivificante su palabra y Cristo mismo. Separar la palabra de Cristo de Cristo mismo, es decir, de su presencia, significaría convertirla en letra muerta y hacer de ella el artificio humano de una llamada concepción cristiana del mundo y de la vida» (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 23). Y viceversa: el sacramento participa de la espiritualidad y sentido de la palabra. El sacramento es un signo, que simboliza y obra la salvación. Apunta a Cristo que es quien obra mediante el signo. Es, por tanto, como un testimonio de Cristo. San Agustín dice que el sacramento es como una palabra visible (*Homilía 80 sobre el Evangelio de San Juan*, sec. 3). La palabra de la predicación de la fe podría llamarse—aunque sólo analógicamente—como un sacramento audible. La solidaridad de palabra y sacramento se manifiesta con máxima claridad en la celebración de la Eucaristía. De la unidad de predicación de la palabra y sacramento se deduce, que la predicación cumple su pleno sentido, cuando se hace dentro de la celebración del sacrificio de la Cruz, o cuando es al menos testimonio a favor de Cristo crucificado y glorificado, presente en

su Iglesia; y que la administración de los sacramentos realiza su pleno sentido, cuando a la vez es entendida y realizada como predicación de Cristo y confesión de la fe. Predicación de la fe y administración de los sacramentos se soportan y condicionan, por tanto, recíprocamente. Sobre todo la predicación de la fe recibe su carácter propiamente cristiano de su referencia al sacramento. Sin esa referencia la predicación no se distingue intrínseca y esencialmente de una doctrina moral natural. Sin la ordenación a Cristo perdería su valor y derecho propios. Cfr. G. Söhngen, *o. c.*, 18; J. Kuhn, *Zum Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten*, en: «Tübinger Theologische Quartalschrift» 37 (1855), 1-57.

La predicación de la palabra se convierte así en un acontecimiento salvador entre Dios y el hombre. La Iglesia se confiesa a favor de la eficacia salvadora de la palabra, cuando al terminar la lectura del evangelio dice: *per evangelica dicta deleantur nostra delicta*. Que también atribuye virtud reconciliadora a la proclamación de la palabra ocurrida en la predicación, se ve en el uso, común todavía en algunas regiones católicas, de pronunciar sobre la comunidad la fórmula deprecatoria de la absolución después de los sermones.

La eficacia salvadora de la proclamación del Evangelio y de la predicación demuestra que tales actos no tienen sólo significación accesoria en las celebraciones de la Iglesia. No pasan tan a segundo plano detrás de la parte de la consagración, que sea lícito omitirlas. Tampoco pueden ser entendidas como una introducción, tal vez indispensable, a la celebración del sacrificio eucarístico. Por eso es problemático, que tenga plena razón la opinión de que el precepto de oír misa se puede cumplir en lo esencial cuando se falta a toda la introducción, incluída la lectura del evangelio. A la base de esta opinión bien podría haber una infravaloración de la predicación y proclamación de la palabra. La estructura de la Santa misa parece estar orientada, por la idea de que los participantes son primero purificados por el poder espiritual de la palabra de Dios y deben ser fortalecidos en la fe y que sólo después de eso pueden participar en el sacrificio mortal y resurrección de Cristo.

La dinámica salvadora de la proclamación de la palabra por la Iglesia no debe ser equiparada a la virtud salvífica de los sacramentos. Estos obran *ex opere operato*, en razón de la posición del signo. Está garantizado por la intervención de Cristo. En los signos sacramentales está actuando ocultamente Cristo mismo. Se apodera

de quien lo recibe y le infunde la gracia significada por el símbolo. En el sacramento la vinculación de Cristo a la acción humana es, por tanto, extraordinariamente estrecha.

En la proclamación de la palabra, en cambio, es cierto que obra el Espíritu Santo enviado por Cristo, pero no existe la vinculación del Espíritu a la palabra de la Iglesia que existe en el sacramento. La relación entre la actuación del Espíritu y la proclamación de la palabra por la Iglesia es más floja, que la que existe entre Cristo y el signo sacramental. No tenemos ninguna posibilidad de describir exactamente la especie de influencia que tiene el Espíritu en la palabra. Pero hay que evitar dos extremos: por una parte, ver en la palabra de la Iglesia una palabra vacía, y, por otra, entender la eficacia salvadora de la predicación eclesiástica de la palabra como un proceso sacramental. Tampoco se haría justicia a la proclamación de la palabra, si se viera en ella únicamente una fuerza emocional, como la que puede tener la palabra humana en el dominio de lo natural. La palabra puede consolar y deprimir, dar alegría y desesperación, producir valentía y desánimo. Puede causar virtud y vicio. También esta inmanente posibilidad de la fuerza motriz de la palabra humana es aludida, cuando se habla de la dinámica salvadora de la predicación. Pero hay que decir más, pues en la palabra de la Iglesia actúa una fuerza celestial que viene de Dios. Se une en un todo unitario a la dinámica natural de la palabra de la Iglesia. Lo natural es también aquí recipiente de lo espiritual.

c) Alrededor del segundo círculo de la proclamación de la palabra por la Iglesia hay un tercero. Abarca el espacio de la palabra eclesiástica que tiene menos relación con la vida sacramental, pero que tiene importancia como pórtico o campo marginal de la vida sacramental de la fe. Es la palabra con que la Iglesia habla al mundo. Como en último término también se alimenta de su unión con Cristo, de ella recibe también eficacia. Pero su medida y modo de obrar es incluso más difícil de determinar, que el modo de obrar de la palabra del segundo grado. Antes hemos indicado, hasta qué punto está justificada y es ineludible.

§ 177

La infalibilidad papal

I. *La infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal*

1. *Explicación*

El fomento del reino de Dios en la predicación de la Iglesia y en la afirmación creyente de la verdad revelada, así como la salvación obrada por ellas, reciben su máxima seguridad en el hecho de que la Iglesia en cuanto totalidad es infalible en la doctrina y en la fe. La infalibilidad no se refiere a la comunicación de nuevas revelaciones, sino a la fijación y delimitación de la Revelación cumplida y consumada por Cristo.

No se basa en las dotes y sabiduría humanas, sino en la actividad del Espíritu Santo. El es quien da testimonio de Cristo por medio de la Iglesia que es como su boca. Se puede decir también que es Cristo quien por medio de la Iglesia da testimonio de sí mismo en el Espíritu Santo. Como la proclamación de la fe por la Iglesia es un testimonio del Espíritu Santo sobre Cristo o un autotestimonio de Cristo, respectivamente, es, en definitiva, infalible. El efecto del Espíritu Santo en el hombre, por quien habla, no tiene por qué consistir en iluminarlo sobre cuestiones hasta ahora oscuras, aunque tal iluminación puede estar unida a la infalibilidad, sino que puede limitarse a la mera preservación del error, a apartarlo de una doctrina que contradice a la Revelación, pudiendo ocurrir la evitación de tal decisión ya por los medios humanos ordinarios (por ejemplo, mediante el análisis científico de la palabra revelada hecho bajo la ayuda del Espíritu Santo), ya por un milagro.

De la infabilidad de una decisión eclesiástica hay que distinguir su oportunidad. La infalibilidad no garantiza en todos los casos su oportunidad. Como los hombres, de quienes se sirve el Espíritu Santo en su testimonio sobre Cristo, no son autómatas, sino que conservan su voluntad libre, puede ocurrir que se introduzcan furtivamente ciertas imperfecciones, si no respecto al contenido de

verdad, sí respecto al modo de su proclamación y, por tanto, también respecto al tiempo. Aunque la verdad es siempre válida, no todas las épocas ni todos los hombres de una época son igualmente capaces de percibirla y aceptarla. Para ello se necesitan ciertos supuestos anímicos. Además hay que tener en cuenta, que en el fondo toda formulación eclesiástica puede ser perfeccionada y, por tanto, sustituída por otra nueva, más abarcadora y profunda (véase la encíclica *Humani generis* de Pío XII en la que se trata de la posibilidad y límites de tales cambios). El creyente debe estar seguro de que jamás se hace una definición doctrinal de la Iglesia, que no fuera necesaria para alguna época. La Providencia de Dios impedirá esa marcha en el vacío.

Por tanto, una definición infalible de la Iglesia siempre está al servicio de la salvación, aunque no parezca a primera vista claro. Los hombres alcanzados y obligados por una decisión infalible, son llamados a entregarse con más energía que antes a la verdad divina y a Cristo que es la Verdad misma, por ser la realidad revelada de Dios (*Jo.* 14, 1).

La tesis de la infalibilidad tampoco puede ser entendida como la afirmación de que la Iglesia tiene conocimiento completo o perfecto. Sólo se refiere al carácter de verdad pero no al carácter de totalidad de su extensión, ni al carácter de perfección en su visión. Cuando desde el punto de vista protestante, en razón de la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia, se hace el reproche de que la Iglesia se arroga con ello un conocimiento perfecto, contrario a la Escritura, se cae en un malentendido.

También las manifestaciones doctrinales infalibles están bajo la ley que San Pablo estableció para todo conocimiento de fe dentro de la historia: «La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (*I Cor.* 13, 8-13). El carácter de infalible se refiere, por tanto, a la cuestión de la certeza, de la que hay que distinguir cuidadosamente

la cuestión de la perfección. También del conocimiento de fe dicho y afirmado con certeza vale lo que vale de todo conocimiento de fe: que tiene carácter analógico. Según Santo Tomás de Aquino eso significa que las ideas e imágenes en que nos representamos a Dios, son mucho más desemejantes que semejantes a Dios. El carácter de infalibilidad no anula, por tanto, el carácter de misterio. Pero nos da la certeza de que no afirmamos cualquier cosa, sino lo que Cristo dijo y significó. Y esto es lo que de hecho corresponde también a nuestras necesidades de fe; pues nuestros esfuerzos tienden a captar real y exactamente la palabra del Señor. Su Revelación sería absurda, si no nos fuera posible captarla en su verdadero sentido. Para ello sirve la infalibilidad de la Iglesia. Es un medio eficaz de alcanzar la Revelación divina y no agarrar en lugar suyo un fantasma.

Como la infalibilidad no se identifica con la perfección absoluta y, por tanto, también las decisiones infalibles de la Iglesia son perfectibles tanto desde el punto de vista de su formulación como desde el punto de vista de su ordenación en el sentido total de la Revelación, también le es propio el carácter de escatológicas. Tal nota es expresión y reflejo del carácter escatológico de la Iglesia completa.

Lo mismo que la infalibilidad no puede confundirse con la perfección tampoco puede identificarse con la inocencia o libertad de pecado. Por muy estrechamente unidas que estén la verdad de fe y la santidad, no son idénticas. El santo tiene un acceso a Dios que está cerrado para el pecador, ya que el santo está abierto a la realidad de Dios que es la realidad del amor. Y así el santo puede adquirir conocimientos de Dios, que faltan al no-santo. Pero en la proclamación infalible habla, en definitiva, el Espíritu Santo. Puede decir lo que quiera decir incluso por medio de un hombre no-santo. Puede impedir que el hombre no-santo diga lo que no debe decir o lo que no debe ser dicho como el hombre autónomo desearía decirlo. Por tanto, con la tesis de la infalibilidad, es decir, con la tesis de que el que enuncia una verdad como representante de toda la Iglesia y en nombre de ella es infalible, no se afirma que sea un santo. La doctrina de la infalibilidad de la Iglesia no choca, por tanto, con la doctrina paulina de que nadie debe juzgarse a sí mismo, porque el juicio le corresponde a Dios.

2. *Fundamentación*

a) Por lo que respecta al hecho de la infalibilidad, la Iglesia tiene viva conciencia de él, conciencia que se sigue de su autoconciencia de Pueblo de Dios o Cuerpo de Cristo, respectivamente. En su fe en sí misma en cuanto Cuerpo de Cristo está implicada la fe en su infalibilidad. El convencimiento de la propia infalibilidad es en cualquier hombre soberbia y hasta locura. En la Iglesia también lo sería, si no estuviera soportada por la convicción de la Iglesia de su estar llena de Cristo y del Espíritu Santo. Como la conciencia de la propia infalibilidad es una parte de la conciencia total de la Iglesia de ser el Cuerpo de Cristo, está unida a la más profunda humildad. No es la propia fuerza creadora sino el Espíritu creador de Dios lo que concede a la Iglesia su infalibilidad. Confesó su fe en su infalibilidad en el Concilio Vaticano: «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* 28) (PL 50, 668, c. 23)» (D. 1800).

Con más claridad todavía habla el Concilio de la infalibilidad de la Iglesia, al hablar de la infalibilidad del papa. En seguida citaremos el texto.

En la fe en su infalibilidad la Iglesia confiesa su unidad con Cristo. En ella se sitúa respecto a sí misma como comunidad cristiana.

En las decisiones infalibles tomadas desde la fe en Cristo, realiza la Iglesia su obediencia y amor a Cristo. Cuando no es este o el otro miembro, sino la Iglesia entera, quien es atacada por la autonomía

y orgullo anticristianos del espíritu humano, se concentra en sí misma y se enfrenta como totalidad al ataque y al peligro. Como la Revelación de Dios es encarnación de su amor, el «sí» de la Iglesia a ella es la respuesta del amor y entrega. Cuando en su decisión obliga al hombre, le obliga a entregarse al amor de Dios encarnado en la Revelación, a inclinarse y someterse a la Verdad personificada aparecida en Cristo, es decir, a la realidad de Dios que se nos manifestó en Cristo. El poder y derecho le viene de su comunidad con Cristo. En la «decisión terminante» de la Iglesia Cristo obliga a las conciencias. Sólo en la obediencia y amor a Cristo puede la Iglesia y tiene que obligar a los hombres a la obediencia sin reservas frente a sus decisiones infalibles. Sólo porque en la palabra de la Iglesia nos llama Cristo, podemos y tenemos que someternos a su ley dogmática. Cfr. § 11.

b) Sin la infalibilidad de la Iglesia no habría garantía alguna ni seguridad en la comprensión de la palabra de Dios. Estaría abandonada a la investigación y crítica de cada uno. No serían la fe y el amor las fuerzas y actitudes decisivas, sino la investigación científica y la agudeza crítica. Se abrirían todas las puertas al racionalismo e individualismo. Sin su autoridad infalible la Iglesia no podría atreverse a intervenir en el mundo, a meterse con sus errores y pasiones, para purificarlo y santificarlo. Tendría incluso que temer el peligro de caer en la inseguridad. «La explicación total, el desarrollo orgánico, la fecunda irradiación, la transformación caracterizadora, la configuración concreta y el poder histórico, general y obligatorio, la fecundidad de la verdad cristiana que determina todos los órdenes de la vida», presupone que esté anclada en una autoridad infalible (G. Siewerth, *Über Bedeutung und Funktion des Primates in der geschichtlichen Wirklichkeit der christlichen Warheit*, en: «Die Schildgenossen» 18 (1939), 16-32). De hecho la Iglesia Oriental no se arriesgó a configurar el mundo, mientras que el Protestantismo perdió mucho en esa tarea. No se puede objetar a estas reflexiones, que el Espíritu Santo operante en la Iglesia hace triunfar la verdad incluso sin autoridad infalible. Pues lo mismo que el invisible poder de Dios en la Iglesia se manifiesta y encarna en formas visibles, también el testimonio del Espíritu Santo sobre Cristo tiene que encarnarse y manifestarse en signos visibles, en la palabra obligatoria que puede ser oída. Sin esa encarnación obliga-

toria del testimonio de Cristo la Iglesia sería el campo de luchas sin fin, asoladoras y destructoras.

e) La Iglesia recibió su mandato de enseñar de Cristo *(Mt.* 28, 18-20; *Mc.* 16, 15, 20; *Lc.* 24, 47-49). Es una parte de la misión que Cristo dió a la Iglesia, que es la continuación y sucesión de su propia misión *(Jo.* 20, 21). El mismo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad *(Jo.* 18, 37), estará con ella todos los días hasta el fin del mundo, para garantizar así la recta doctrina *(Mt.* 28, 20). Y así ella, a quien Cristo entregó la palabra que El mismo había recibido del Padre, a quien reveló el nombre del Padre *(Jo* 17, 6-8), puede ser testigo de la verdad *(Act.* 1, 8; *Jo.* 15, 27). Le promete además, para que cumpla su mandato, el Espíritu Santo. El iniciará a la Iglesia en toda la verdad; no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oye, y proclamará lo que ocurre *(Jo.* 16, 13). Enseñará a la Iglesia y le recordará todo lo que Cristo dijo *(Jo.* 14, 26). Antes de la bajada del Espíritu Santo no debe ser proclamada la palabra de Dios *(Lc.* 24, 49). Pero después los discípulos deberán predicar desde los tejados lo que Cristo dijo en secreto *(Mt.* 10, 27). Oír su mensaje significa lo mismo que oír a Cristo mismo *(Lc.* 10, 16; *Mt.* 10, 40). Por eso quien oiga la predicación de la Iglesia será bienaventurado y quien la rechace se condenará (*Mc.* 16, 16). Y los Apóstoles tienen conciencia, desde el día que el Espíritu Santo los hizo Iglesia, de que son testigos de Cristo llenos del Espíritu Santo. Por eso exigen para su palabra fe y obediencia incondicionales. Cuando los Apóstoles tuvieron que responder ante el Sanedrín de su predicación, Pedro declaró en nombre de los demás: «Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo, que Dios otorgó a los que le obedecen» *(Act.* 5, 32). También la reunión de los Apóstoles en Jerusalén tiene conciencia de ser dirigida por el Espíritu Santo. En el escrito a los cristianos convertidos de la gentilidad de Antioquía, Siria y Cilicia se dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias» *(Act.* 15, 28). San Pablo escribe a los Corintios que es Cristo quien habla en él *(II Cor.* 13, 3). Su predicación no es palabra de hombre sino palabra de Dios *(I Thess.* 2, 13; *Rom.* 1, 1; 2, 16; *II Thess.* 1, 8; *Gal.* 1, 11 y siguiente; 1, 16). La Iglesia es, por tanto, columna y pilar de la verdad *(I Tim.* 3, 15).

d) En el proyecto de los teólogos del Concilio Vaticano se dice sobre la infalibilidad de la Iglesia: «La Iglesia de Cristo perdería su inmutabilidad y dignidad y dejaría de ser comunidad de vida y medio necesario para la salvación, si pudiera apartarse de la salvadora verdad de la fe y de las costumbres y pudiera engañarse a sí misma o a los demás en su predicación e interpretación. Ella es la columna y cimiento de la verdad, y, por tanto, libre e intacta de cualquier peligro de error y falsedad.

Con la aprobación del Santo Concilio ecuménico enseñamos y declaramos: el don de la infalibilidad, que está revelado como distinción perdurable de la Iglesia de Cristo—tal don no debe confundirse con el don de la inspiración; su sentido tampoco es regalar a la Iglesia revelaciones nuevas—esa infalibilidad, decimos, ha sido dada a la Iglesia para que permanezca auténtica en toda la Iglesia la palabra de Dios escrita y oralmente transmitida, para que sea conservada incorrupta de toda innovación y cambio y para que sea protegida, como lo mandó San Pablo: «¡Oh Timoteo!, guarda el depósito a ti confiado, evitando las vanidades impías y las contradicciones de la falsa ciencia» *(I Tim.* 6, 20). Lo mismo acentúa San Pablo otra vez: «Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» *(II Tim.* 1, 13-14).

Enseñamos, por tanto: el objeto de la infalibilidad se extiende cuanto se extienda el tesoro de la fe y el deber de proteger ese tesoro lo exige. Este privilegio de la infalibilidad que posee la Iglesia de Cristo abarca, en primer lugar, toda la palabra de Dios revelada pero también, en segundo lugar, lo que, sin pertenecer a la Revelación, es absolutamente necesario, para conservar seguro lo revelado, proponerlo y explicarlo determinada y claramente como dogma y afirmarlo y defenderlo eficazmente contra los errores humanos y las disputas de una falsa ciencia. El sentido de esta infalibilidad es la inmaculada verdad de la comunión de los creyentes en la doctrina dogmática y moral. Se basa en el magisterio, que Cristo instituyó en su Iglesia hasta la eternidad, cuando dijo a los Apóstoles: «Id, pues: enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» *(Mt.* 28, 19-20). Cristo prometió también

a los Apóstoles el Espíritu de su verdad, que permanecerá con ellos eternamente, estará con ellos y les enseñará toda verdad (*Jo.* 14, 16-17)».

e) Según este texto, para entender rectamente la infalibilidad de la Iglesia és necesario una distinción. Hay que distinguir, en efecto, entre la infalibilidad en el creer y la infalibilidad en la predicación, entre la infalibilidad pasiva y la activa. La Iglesia, en cuanto Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo es una comunidad de fe. En la fe en Cristo es infalible, en cuanto totalidad. Esta infalibilidad pasiva tiene su más profunda y última razón en la unión con Cristo o con el Espíritu Santo, respectivamente. Sin embargo, Cristo se sirve en ello de los portadores del magisterio por El instituído. Les comunicó su poder de enseñar, al darles su propia misión. Es cierto que obra inmediatamente sobre los miembros de su Cuerpo místico en el Espíritu Santo. Sin embargo, les da el pan de la verdad visible y audiblemente mediante la palabra de la predicación de la Iglesia. Para que el pan de la verdad sea distribuído continuamente y siempre, creó la institución del magisterio. A la vez actúa, en el Espíritu Santo, sobre los portadores del magisterio. Ellos se distinguen esencial e intrínsecamente de toda organización impersonal y muerta por la continua influencia que Cristo ejerce sobre ellos y a través de ellos sobre los oyentes.

En ellos se unen, como podemos comprobar de nuevo, el elemento de lo institucional con el elemento de lo histórico y sucedido.

Portadores de la infalibilidad activa de la Iglesia, es decir, de la predicación infalible de la Iglesia, son la totalidad de los obispos en decisiones dogmáticas solemnes y sobre todo el papa; los primeros sólo lo son en unión con el papa. Pues en la totalidad de los obispos en su unidad con el papa se representa la Iglesia misma.

II. La infalibilidad del papa

En el papa ancla indestructible la infalibilidad de la Iglesia. Debe su infalibilidad no a la Iglesia sino a Cristo. Pero Cristo se la ha dado por la Iglesia. En sus decisiones doctrinales se manifiesta con máxima claridad la infalibilidad de la Iglesia, en ellas es garantizada con la máxima seguridad. La razón de que en el papa se revele con máxima claridad y esté garantizada sin lugar a dudas la infalibili-

dad de la Iglesia, estriba en su significación, por voluntad e institución de Cristo, para la Iglesia entera. Le compete, como hemos visto, el pleno y supremo poder en la Iglesia. En él está representado toda la Iglesia. Por tanto, toda la Iglesia estaría en peligro de error, si el papa, en cuanto representante de la Iglesia entera, en cuanto portador del supremo poder en la Iglesia pudiera caer en un error dogmático. Por eso la fe en la infalibilidad de la Iglesia radica en la fe en la infalibilidad del papa. La infalibilidad del papa garantiza y soporta la infalibilidad de la Iglesia.

1. Documentos eclesiásticos

El Concilio Vaticano declara: «Ahora bien, que en el primado apostólico que el Romano Pontífice posee, como sucesor de Pedro, príncipe de los Apóstoles, sobre toda la Iglesia, se comprende también la suprema potestad de magisterio, cosa es que siempre sostuvo esta Santa Sede, la comprueba el uso perpetuo de la Iglesia y la declararon los mismos Concilios ecuménicos, aquellos en primer lugar en que Oriente y Occidente se juntaban en unión de fe y caridad. En efecto, los Padres del Concilio cuarto de Constantinopla, siguiendo las huellas de los mayores, publicaron esta solemne profesión: «La primera salvación es guardar la regla de la recta fe (...). Y como no puede pasarse por alto la sentencia de nuestro Señor Jesucristo que dice: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» *(Mt.* 16, 18), esto que fué dicho se comprueba por la realidad de los sucesos, porque en la Sede Apostólica se guardó siempre sin mácula la Religión Católica, y fué celebrada la santa doctrina. No deseando, pues, en manera alguna, separarnos de la fe y doctrina de esta Sede (...) esperamos que hemos de merecer hallarnos en la única comunión que predica la Sede Apostólica, en que está la íntegra y verdadera solidez de la religión cristiana» (Hrd. v. 773 y sig.).

Y con aprobación del Concilio segundo de Lyon, los griegos profesaron: «Que la Santa Iglesia Romana posee el sumo y pleno primado y principado sobre toda la Iglesia católica que ella, veraz y humildemente, reconoce haber recibido con la plenitud de la potestad de parte del Señor mismo en la persona del bienaventurado Pedro, príncipe o cabeza de los Apóstoles, de quien el Romano Pontífice es sucesor; y cómo está obligada más que las demás a

defender la verdad de la fe, así las cuestiones que acerca de la fe surgieron, deben ser definidas por su juicio» (cfr. 466).

En fin, el Concilio de Florencia definió: «Que el Romano Pontífice es verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y a él, en la persona de San Pedro, le fué entregada por nuestro Señor Jesucristo la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal» (v. 694).

En cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron que allí donde hubiere sido recibida, se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en Concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla dieron cuenta particularmente a esta Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe, donde la fe no puede sufrir mengua. (Cfr. S. Bern., *Epist.* (190) *ad Innoc.* II [PL 182, D. 1053].) Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de Concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones Apostólicas: pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe. Y, ciertamente, la apostólica doctrina de ellos, todos los venerables Padres la han abrazado y los Santos Doctores ortodoxos venerado y seguido, sabiendo plenísimamente que esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino Salvador hecha al príncipe de sus discípulos: *Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos* (*Lc.* 22, 32).

Así, pues, este carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente, fué divinamente conferido a Pedro y a sus sucesores en esta cátedra, para que desempeñaran su excelso cargo para la salvación de todos: para que toda la grey de Cristo, apartado por ellos del pasto vene-

noso del error, se alimentara con el de la doctrina celeste; para que, quitada la ocasión del cisma, la Iglesia entera se conserve una, y, apoyada en su fundamento, se mantenga firme contra las puertas del infierno.

Mas como quiera que en esta misma edad en que más que nunca se requiere la eficacia saludable del cargo apostólico, se hallan no pocos que se oponen a su autoridad, creemos ser absolutamente necesario afirmar solemnemente la prerrogativa que el Unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral.

Así, pues, Nos, siguiendo la tradición recogida fielmente desde el principio de la fe cristiana, para gloria de Dios salvador nuestro, para exaltación de la fe católica y salvación de los pueblos cristianos, con aprobación del sagrado Concilio, enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: Que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*—esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fué prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia.

(Canon.) «Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema» (D. 1832-1840).

Lo expresado en la declaración del Concilio Vaticano el 18 de julio de 1870 había sido ya expuesto en muchas declaraciones anteriores de la Iglesia. Como ya hemos dicho, las más importantes de entre ellas fueron elaboradas y aludidas en la decisión del Concilio Vaticano; no es, pues, necesario citarlas aparte. Además todas las manifestaciones de la autoconciencia de la Iglesia respecto al supremo poder papal son a la vez manifestaciones sobre la infalibilidad del papa, ya que el poder supremo incluye el supremo magisterio.

2. *Interpretación de la infalibilidad papal*

a) ¿Qué enseña la decisión del Concilio Vaticano? La definición doctrinal propiamente tal está contenida en la última sección.

En ella se delimita exactamente la infalibilidad papal. En ella se apartan muchas ideas y exigencias exageradas, que habían aparecido en aquella época. En primer lugar se dice que la infalibilidad compete al papa legítimo en cuanto sucesor del apóstol Pedro. Al papa le compete como pleno poder intransferible sólo cuando habla como papa, es decir, cuando como pastor y maestro de todo el Pueblo de Dios proclama una verdad de fe y además con la intención de dar con ello una decisión dogmática definitiva. No le compete, por tanto, la infalibilidad en sermones y otras manifestaciones orales o escritas, en declaraciones oficiales o privadas, en que el papa no quiera dar una decisión dogmática definitiva, en medidas de disciplina o administración eclesiástica. Se puede suponer con buenas razones, que desde el Concilio Vaticano hasta el día de hoy sólo se ha hecho una definición infalible de la que conste con plena seguridad que lo es: la definición de la Asunción corporal de María al cielo. Sólo en esta definición se han cumplido todas las condiciones que causan y garantizan el carácter infalible de una decisión. Sin embargo, el católico no puede ser indiferente y menos rechazar las encíclicas papales con sus doctrinas, advertencias y admoniciones. El papa Pío XII dice en la encíclica *Humani generis:* «Tampoco se puede abrigar la opinión, de que lo que se dice en las encíclicas papales no exige de suyo ningún asentimiento, porque los papas en tales escritos no hacen uso de su magisterio. Pues es el magisterio ordinario el que habla en ellas, del que valen también las palabras: quien a vosotros oye, a mí me oye; y la mayoría de las veces las cosas dichas o intimadas en las encíclicas, pertenecen ya de otro modo a la doctrina católica. Pero cuando los papas en sus manifestaciones oficiales toman postura intencionadamente ante una cuestión hasta entonces discutida, para todos es claro, que esa cosa según la opinión y voluntad de esos mismos papas precisamente, no puede ser considerada ya entre los teólogos como objeto de libre opinión.»

b) El campo de la infalibilidad papal abarca toda la Revelación, por tanto, todas las doctrinas reveladas sobre la fe y las costumbres, pero también los terrenos limítrofes que están en tan estrecha relación con la Revelación misma, que ésta no puede permanecer incólume, si aquellos no son también asegurados.

Se trata de las llamadas verdades católicas, de los preceptos disciplinares generales de la Iglesia, de la aprobación de órdenes religiosas y finalmente de la canonización de santos.

Por lo que respecta a los preceptos disciplinares y a la aprobación de órdenes religiosas, la infalibilidad se extiende al juicio doctrinal *(iudicium doctrinale)* sobre el acuerdo entre las reglas de una orden o un precepto disciplinar y la verdad revelada, pero no al juicio práctico sobre la oportunidad *(iudicium prudentiale)*.

Actualmente es también doctrina común de los teólogos que la Iglesia es infalible en la canonización de santos, es decir, en el juicio definitivo de que un hombre goza de la visión de Dios y puede ser venerado en toda la Iglesia como santo.

Por verdades católicas hay que entender aquellas verdades, que no han sido, ciertamente, reveladas por Dios, pero que están en tan estrecha relación con la Revelación, que sin su validez tampoco podría ser aceptada la Revelación. Tales verdades no son inmediatamente garantizadas por Dios revelante, sino por la Iglesia que proclama la Revelación de Dios. El fiel las afirma, por tanto, primaria (e inmediatamente) por la Iglesia, pero, en definitiva (mediatamente), por Dios, porque afirma también a la Iglesia por Dios *(fides catholica seu fides divino-catholica)*.

Las verdades católicas pueden ser divididas de la manera siguiente: en primer lugar, las conclusiones teológicas. Por conclusiones teológicas se entiende ciertos conocimientos, que son deducidos por la razón de dos verdades reveladas que hacen de premisas o de una verdad revelada y una verdad natural evidente. De las conclusiones teológicas, cuyas premisas son dos verdades reveladas hay que decir que desde el punto de vista del contenido, materialmente, están también ellas inmediatamente reveladas. La actividad discursiva del entendimiento humano sólo sirve para desarrollar lo que ya está contenido en la Revelación. Por tanto, pueden ser declaradas por la Iglesia como dogmas.

Las conclusiones, en que sólo una premisa es una verdad revelada, y la otra es una verdad racional evidente, son llamadas conclusiones teológicas en sentido propio. A ellas corresponde con plena significación la definición de verdad católica. Están virtualmente reveladas. No pueden ser declaradas dogma en el sentido antes explicado. Pero la Iglesia puede predicarlas como verdades infaliblemente. La infalibilidad de la Iglesia al valorar o juzgar las conclusiones teológicas tiene su fundamento, en que tales conclusiones están tan estrechamente unidas a la Revelación, que ésta, sin la infalibilidad de la Iglesia respecto a las primeras, no puede ni ser asegurada ni ser fecunda para la vida religiosa.

Pertenecen además a ellas las verdades de la razón (verdades filosóficas) que están en indisoluble relación con el dogma. La Iglesia puede asentar infaliblemente las verdades filosóficas que son presupuestos necesarios de las verdades de la Revelación, por ejemplo, la capacidad de conocer de la razón humana, y rechazar las afirmaciones filosóficas que están en contradición con la Revelación, por ejemplo, el agnosticismo absoluto; y la razón es, porque no puede haber contradición alguna entre la razón y la Revelación (C. Vaticanum, S. 3, cap. 4, D. 1798; Canon 2 de *fide et ratione*, D. 1817).

Por fin se cuentan entre las verdades católicas los llamados hechos dogmáticos. Se distingue entre hechos dogmáticos en sentido estricto y en sentido amplio. Por hecho dogmático en sentido amplio se entiende un hecho histórico no revelado, que está tan íntimamente entretejido con la Revela-

ción, que su negación llevaría a la negación de un dogma, por ejemplo, la estancia de San Pedro en Roma, la legitimidad de un papa, la legítima convocatoria de un concilio.

Por hecho dogmático, en sentido estricto, se entiende la facticidad de una determinada significación de un texto dogmático juzgado por la Iglesia, por ejemplo, el capítulo 3 de la polémica de los origenistas. La Iglesia tiene que ser infalible al fijar el sentido de un texto dogmático, porque de otro modo no podría proteger suficientemente a los fieles del error (Constitutio *Vineam Domini*, D. 1350). La interpretación eclesiástica de un texto determinado que afecta al dogma no significa que el autor del texto quisiera decir lo que se le atribuye. Sobre el contenido enunciativo intentado por el autor la Iglesia no toma ninguna decisión. No hace más que destacar el sentido que el lector sin prejuicios entregado sencillamente al texto deduce de él. Por ejemplo, al condenar varias proposiciones sacadas de las obras del maestro Eckehart no se condena la disposición de ánimo o intención de tal místico, sino la significación que tienen al pie de la letra las proposiciones en cuestión.

c) Por lo que respecta al efecto de una declaración dogmática, hay que decir lo siguiente. Por ella es fijada la Revelación y protegida contra los errores. Las definiciones doctrinales infalibles del papa son irrevocables. No necesitan ser confirmadas primero por los obispos, por un concilio o por cualquiera otra autoridad (D. 1325). Tampoco necesitan ni son capaces de una demostración en sentido estricto. En sí mismas llevan la razón de su rectitud. Su verdad alcanza evidencia por su factidad. En la facticidad de una decisión doctrinal de la Iglesia está su legitimidad. Las definiciones infalibles no pueden ser demostradas en el sentido de que el asentimiento a ellas pueda condicionarse al resultado de una demostración. Cuando en la ciencia dogmática se hace el intento de «demostrar» una definición doctrinal infalible, el sentido de tal proceder sólo puede consistir en mostrar con qué figura expresiva está contenida en la Sagrada Escritura la verdad revelada proclamada infaliblemente en el magisterio vivo de la Iglesia, sea expresa sea implícitamente, y cómo se ha desarrollado hasta la proclamación por parte de la Iglesia. Tal esfuerzo contribuye con cosas importantes a la comprensión de una definición doctrinal, ya que un dogma sólo puede ser entendido en el contexto de su historia y de la Revelación entera. La llamada demostración dogmática no sirve, pues, en serio para justificar una verdad eclesiástica de forma que la verdad quedara insegura sin tal demostración, sino que su servicio consiste en abrir nuevas perspectivas y puntos de vista. Explica la contribución que hace el dogma propuesto a la comprensión de la Revelación en toda su riqueza.

En la «demostración» por la Escritura y por la Tradición se hace visible la vitalidad y fuerza de una definición infalible para la realización de la fe.

Otra consecuencia de la infalibilidad de la predicación dogmática de la Iglesia es la obligación de todos los miembros del Cuerpo de Cristo frente a la verdad de la Revelación proclamada. La proclamación dogmática infalible tiene el carácter de una ley de fe. Es, *por tanto*, de carácter jurídico. Es una obligación de obediencia a la Revelación. Quien se niega a obedecer se separa de la comunidad que se constituye por la fe en Cristo. Abandona la comunidad de fe reunida en torno a Cristo. No necesita para ello la exclusión formal. El hecho de que a las definiciones doctrinales de la Iglesia se añada, por regla general, un anatema, no hace más que comprobar lo que ha hecho ya el que niega la fe con su desobediencia a ella. Sería una interpretación inobjetiva, llamar obligación dogmática a ese hecho. Hay en ello, más bien la obligación por la que Cristo vincula a los hombres y los obliga a Sí mismo y a su palabra. Es el aprisionamiento del espíritu humano, de que habla San Pablo. En la *Epístola a los Romanos* explica que él, tomado en servicio por Jesucristo, tiene la tarea, y hasta el pleno poder obligatorio, de llevar a los hombres a la obediencia, a la fe *(Rom.* 1, 5; cfr. *I Cor.* 9, 16 y sig.; *Gal.* 6, 2). La verdadera libertad, lejos que ser amenazada por ello, es posibilitada y garantizada. Pues es una vinculación a la verdad. Sin esa vinculación la realización de la libertad sería una carrera en el vacío, capricho y absurdo.

La obligación existente en una decisión doctrinal puede ser vista todavía desde otra perspectiva. El papa habla, sin duda, como vicario de Cristo. Pero a la vez en la decisión infalible realiza la fe en Cristo en nombre de la Iglesia. Su decisión tiene, por tanto, dos direcciones. En ella chocan, en cierto modo, un movimiento de arriba hacia abajo y otro de abajo hacia arriba. En tanto que la decisión es un movimiento de arriba hacia abajo, los miembros de la Iglesia son llamados a aceptarla como ley de fe. En cuanto que es un movimiento de abajo hacia arriba, son llamados a asentir a la fe de quien los representa. Y así alcanza cada uno la garantía de que cree lo que Cristo dijo y no lo que desea su propio corazón impuro y variable.

La obligación que dimana de una decisión doctrinal de la Iglesia no es una vinculación caprichosa o voluntaria, sino la vinculación por la verdad misma, por la verdad que se reveló en Cristo.

Es, por tanto, una obligación salvadora, apropiada al hombre en cuanto criatura de Dios. En ella el hombre es unido a Dios y es vinculado a El. En ella erige Dios, verdad personal, su reinado sobre los hombres. En el sometimiento a ella y sólo en él, alcanza el hombre la propia y verdadera vida. Al someterse a una decisión doctrinal de la Iglesia, se libera del error que contradice a su más íntimo ser. Y viceversa: plenifica su existencia que ha sido destinada a la verdad, a la suprema y última verdad, es decir, a Dios mismo. Lo mismo que el pecado acarrea un enceguecimiento del espíritu humano, el hombre es liberado de la ceguera por la proclamación del Evangelio, hecha por la Iglesia. Una decisión doctrinal de la Iglesia es, por tanto, un proceso en el cumplimiento de la divina economía de la salvación. De todas ellas vale aquello de *propter nostram salutem*.

Hay que observar además que una decisión doctrinal de la Iglesia y su proclamación no significan únicamente una ilustración intelectual ni tampoco significan exclusivamente un impulso hacia la obediencia, sino mediación de gracia. Pues en ellas obra el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, cuyo representante es el papa. De forma que en la decisión doctrinal de la Iglesia no sólo habla una palabra decisiva un hombre puesto por Dios, sino que el Espíritu Santo se dirige en la palabra doctrinal de la Iglesia a los oyentes y se apodera de ellos con su gracia. En el impulso que da la palabra humana actúa, por tanto, el impulso del cielo. Así se ve la función salvadora de la decisión doctrinal de la Iglesia en su acontecer de fondo.

3. *Fundamentación de la infalibilidad papal*

La *fundamentación intrínseca* de la autocomprensión de la Iglesia respecto a la infalibilidad papal está en el carácter de poder pleno y supremo dentro de la Iglesia que tiene el papa. Tal poder implica la potestad de enseñar, es decir, el poder de obligar a todos los pertenecientes al pueblo de Dios a creer la predicación doctrinal del papa, y además con el efecto de que la desobediencia a tal predicación acarrea la exclusión de la comunidad de la Iglesia. Tal cosa sería absurda, si el papa no fuera infalible en esa acción que obliga a todos, es decir, si estuviera justificado que pudiera obligar a un error. Su poder supremo tiene sentido en el campo de la predicación doctrinal, si hay garantía de que el papa, al ejercer su magis-

terio, obliga a los miembros del Cuerpo de Cristo a la Revelación y no a una doctrina que la contradiga. La infalibilidad se deduce así del contenido de sentido del poder supremo papal.

Pero también puede ser demostrada como un poder especial desmembrado del poder supremo. En cuanto sucesor de Pedro, el papa tiene pleno poder y deber de cumplir las tareas de Pedro. Estas tareas fueron delimitadas por Cristo con las palabras de poder de atar y desatar, apacentar el rebaño y fortalecer a los hermanos (véase § 167 c, V, art. 10, B y C). Como hemos visto el poder de atar y desatar comprende la autoridad de fijar la verdad. El encargo de apacentar el rebaño, implica la obligación de darle el pan de vida en la predicación de la verdad *(Rom.* 1, 17; *Jo.* 6, 35; 14, 6). El encargo de Cristo a Pedro, de fortalecer a sus hermanos significa lo mismo que la responsabilidad de que Pedro sea un apoyo para la fe de sus hermanos. No podría ser, si él mismo estuviera inseguro en la fe.

Como Pedro pervive en el papa o como la misión de Pedro sigue obrando en el papa, el papa tiene para la fe del pueblo de Dios la misión que Cristo encargó a Pedro. Y así se entendió la función del papa en la Iglesia desde los comienzos. Lo atestiguan todos los textos que hemos citado al estudiar el poder supremo papal. En alguno de ellos se habla expresamente del magisterio o poder de enseñar. En la Edad Media fué enseñado de todas las formas. En la época de los Padres es aludido frecuentemente, aunque no suele ser mencionado formalmente. San Cipriano dice, por ejemplo, de la Iglesia romana, que en ella el error no puede encontrar entrada alguna *(Carta* 59, 14). Pedro Crisólogo exige a Eutiques que se someta al juicio del obispo de Roma: «Pues el bienaventurado Pedro, que pervive en su sede episcopal y la preside, ofrece la verdadera fe a los que la buscan» (véase León I, *Carta* 25, 2).

Estaba de acuerdo con la convicción creyente de los antiguos cristianos, y era la expresión más adecuada de ella, el hecho de que los papas se sintieran responsables de la conservación de la doctrina pura y obraran en consecuencia, condenando herejías y excomulgando herejes. Así el papa Víctor I o Ceferino, respectivamente, condenó el Montanismo; Esteban I la repetición del bautismo a los herejes; Calixto I, el Sabelianismo; Dionisio de Corinto, el subordinacionismo; Cornelio, el Novacianismo; Inocencio I, el Pelagianismo; Celestino I, el Nestorianismo; León I, el Monofisitismo; Agatón, el Monoteletismo. El papa Hormisdas (514-523), en un escrito del

2 de abril del 517, propone a los obispos españoles una fórmula para readmitir a los clérigos orientales, en la que son condenadas todas las herejías, en especial el Nestorianismo y Monofisitismo, y se acentúa la autoridad doctrinal de la sede romana. Dice en el escrito: «La primera condición de la salvación consiste en observar la regla de la recta fe y no apartarse en ningún modo de las determinaciones de los Padres. No puede dejar de ser atendida la disposición de Nuestro Señor Jesucristo que dice: tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, etc. *(Mt.* 16, 18). Estas palabras fueron confirmadas por el transcurso de los acontecimientos, pues en la sede apostólica siempre se ha conservado incólume la fe católica» (W. Haacke, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im akazianischen Schisma,* Roma, 1933).

En el desarrollo del Conciliarismo del siglo XIV hasta las teorías del Galicanismo y del Febronianismo apareció la opinión de que la Iglesia en sí era verdaderamente infalible, pero que el papa podía equivocarse y caer en herejía. Algunos galicanos distinguen entre la sede papal y su poseedor. La sede papal sería infalible, pero no su poseedor. La sede papal sería infalible, en cuanto que el error de un papa puede ser corregido por él mismo o por su sucesor, y así el error no echaría raíces en la Iglesia. Contra tal distinción hablan dos razones: por una parte, en esa teoría, jamás puede haber seguridad de la rectitud o incorrección de una declaración doctrinal del papa; y, en segundo lugar, Cristo no dió el pleno poder a una institución, sino a una persona en cuanto portadora de la institución. En la época del Concilio Vaticano se rebelaron contra la infalibilidad del papa los «viejos católicos» bajo la dirección de J. Döllinger, dando como razones que era una innovación y además peligrosa para los Estados.

4. *Malentendidos*

Lo que dijimos antes al estudiar la infalibilidad de la Iglesia en general, vale ahora de la infalibilidad del papa. No se identifica —como a veces han reprochado los teólogos protestantes—con la perfección del conocimiento dogmático, ni con la falta de pecado por parte de su portador. Sería una equivocación fatal, hacer tales identificaciones. De ninguna manera pertenecen a la doctrina católica sobre la infalibilidad del papa. No se erige aquí una *theologia*

gloriae contra una *theologia crucis*. En el centro de la responsabilidad que pesa sobre el portador de la infalibilidad se levanta la cruz.

Tampoco significa la doctrina de la infalibilidad papal ninguna legitimación para caprichosas manifestaciones doctrinales. Al contrario, la infalibilidad implica una mayor vinculación a Cristo. La infalibilidad es un carisma concedido al papa, que comprende a la vez la ineludible obligación de predicar la Revelación procedente de Cristo y de los Apóstoles y de no predicar más que esa Revelación y lo que sirve para protegerla. El pleno poder concedido al papa es a la vez—como todo don de Dios—una tarea ineludible. El papa no puede abandonar el campo de la fe. En una decisión doctrinal infalible obedece a Dios, cuya Revelación está atestiguada en la Escritura y en la Tradición oral.

Como la Revelación de Cristo está atestiguada en la Escritura y en la Tradición oral, vinculación a Cristo, significa tanto como vinculación a la Escritura y a la Tradición. El papa infalible no es señor de la Escritura que pueda hacer con ella lo que le plazca. Sino que está sometido a la Escritura que es la palabra de Dios. Por ella es dominado y empujado. Ella es su soberana. Pero tiene la tarea de atestiguar e interpretar la Sagrada Escritura como palabra de Dios. Escritura y portador de la autoridad están mutuamente ordenados. Véase § 176, II, B, c. La interpretación eclesiástica de la Escritura es—como hemos visto—una autointerpretación del Espíritu Santo. Las decisiones doctrinales del papa no son, según eso, mas que una autointerpretación del Espíritu Santo. El papa es también quien puede fijar infaliblemente el contenido de la Tradición oral.

5. *Infalibilidad del papa e infalibilidad de la Iglesia*

La infalibilidad de la Iglesia está fundada en la infalibilidad de la totalidad de los obispos, en tanto que están en comunión con el papa. Pues en ellos está representada toda la Iglesia. Un error de la totalidad de los obispos significaría, por tanto, un error, una victoria sobre toda la Iglesia del padre de la mentira. Al episcopado completo no le compete la infalibilidad sin la relación con el papa, porque sólo representa a la Iglesia cuando está en relación con el papa. Como el papa significa el resumen y compendio de toda la

Iglesia, quien no estuviera en comunión con él, caería en contradicción con la Iglesia entera. Los obispos ejercen su magisterio de dos modos: en los concilios ecuménicos y en la proclamación doctrinal diaria hecha en sermones, pastorales o mediante los ayudantes sean clérigos o laicos. Cada uno de los obispos de por sí (a diferencia de los Apóstoles) no es infalible, pero a pesar de todo es el predicador-modelo y decisivo explicador de la fe en su diócesis. Véase también el § 11.

Surge aquí todavía una cuestión especial. Se deduce del hecho de que a la totalidad de los obispos le es atribuída la infalibilidad. Surge el problema de si pueden suponerse dos portadores de infalibilidad que se opongan e incluso se contradigan entre sí. Hay que contestar negativamente. No debemos olvidar que la totalidad de los obispos sólo es infalible en unidad con el papa. No puede, por tanto, haber contradiciones. La totalidad de los obispos o un concilio, respectivamente, no se hacen, sin embargo, por eso superfluos o ilusorios; pues su consejo contribuye a reconocer una verdad revelada y a crear así el presupuesto de su definición. Además el Pueblo de Dios forma un organismo vivo en que cada miembro está vivamente unido a los demás y, por tanto, también el portador del supremo poder con los demás Pastores; por eso las decisiones del papa están soportadas por la caridad y asentimiento de todos, sobre todo de los Pastores, aunque la proclamación de una doctrina por el papa sea por sí misma infalible e irrevocable.

Frente al reproche protestante de que el dogma de la infalibilidad eleva al papa enormemente sobre los demás fieles y obispos y lo aisla, por tanto, de la Iglesia, hay que acentuar una vez más que la ley de fe promulgada en una definición infalible no puede ser entendida como una ley caprichosa. Está lejos de serlo por dos razones: en primer lugar, el papa propone como ley de fe lo que corresponde a la doctrina apostólica, no lo que corresponde a los deseos humanos. Y en segundo lugar, su decisión dogmática es soportada por la fe de toda la Iglesia. El papa al definir una doctrina no hace mas que fijar y estatuir lo que es la fe de la Iglesia. Entre una definición infalible y la fe de la Iglesia hay, por tanto, una estrecha relación. La decisión infalible no crea sustancialmente una fe nueva, sino que fija la ya existente. La decisión trasciende lo dado, no por crear una Revelación nueva, sino por elevar a dogma de fe la fe ya existente para todos, por orillar las confusiones y superar las inseguridades, de forma que después de tal decisión

nadie puede negar la verdad propuesta en la decisión sin alejarse de la comunidad de fe de la Iglesia.

Al sentido de la infalibilidad papal pertenece el ser ejercida en la más estrecha relación con toda la Iglesia, sobre todo con los maestros de los dominios parciales de la Iglesia, maestros que han sido instituídos por el Espíritu Santo, es decir, con los obispos, y no en el vacío y sin relación con el episcopado. Aunque el papa, según el texto del dogma del primado, puede ejercer también su poder sin consultar la fe de toda la Iglesia, tal proceder sería prácticamente sólo difícilmente viable, se atendría a la letra, pero no al espíritu del Primado. Esta relación entre el papa autorizado a decidir y el pueblo de Dios obligado a aceptar la decisión, se manifiesta exteriormente cuando el papa, antes de decidir, consulta la fe del Pueblo de Dios. Su decisión significa según esto, también aclaración y legitimación de la conciencia creyente del Pueblo de Dios, obrada y dirigida por el Espíritu Santo.

Aquí se ve también la importancia de la ciencia teológica. Tiene una función preparadora. Pues ofrece los materiales para una decisión. Están también y sobre todo en la fe de la Iglesia entera, en la predicación doctrinal diaria y en la respuesta creyente a ella. Sin embargo, la ciencia tiene significación especial, ya que penetra intelectualmente lo inmediatamente dado en las palabras reveladas, lo desarrolla hacia mayor plenitud, intenta aclarar las cosas oscuras e indica la relación entre cada cosa y la de cada cosa dentro del todo. Es cierto que no hace más que ofrecer materiales. Sin embargo, esa función es importante, ya que a los portadores del magisterio les fué prometida la asistencia del Espíritu Santo, pero no una iluminación divina inmediata. El efecto del Espíritu Santo se refiere a preservar de error al portador del magisterio y a conducirlo a una recta decisión doctrinal. Pero esa actividad del Espíritu Santo no le dispensa de comprobar el sentido de la Sagrada Escritura valiéndose de los medios de que disponga, por tanto, también de la ayuda de la ciencia, de la filosofía, de la exégesis y de la historia. Pero a la ciencia teológica no le compete decidir, en definitiva. La proposición formalmente obligatoria de una verdad revelada sólo se hace por el magisterio eclesiástico e infaliblemente por el papa cuando decide *ex cathedra*.

El hecho de acentuar la relación entre la decisión infalible y el episcopado entero, e incluso toda la Iglesia, no significa desvirtuar el hecho dogmático de que las decisiones papales son irrevocables

de por sí, es decir, por su realización misma y no a consecuencia del asentimiento de la Iglesia. El hecho de que los papas en los últimos cien años, tanto con ocasión de definir el dogma de la Inmaculada Concepción de María, como con ocasión de definir su Asunción corporal al cielo, consultaran antes de la decisión respectiva a los obispos y a su través a toda la Iglesia, no tuvo el sentido de asegurar la certeza e irrevocabilidad a la decisión papal, sino comprobar cuál era la fe de la Iglesia. La consulta se refirió, por tanto, primariamente al aspecto material del contenido, no al aspecto jurídico-formal.

6. *La infalibilidad papal como capacitación para el servicio a la salvación*

Es evidente que toda proclamación doctrinal del papa es un servicio a la Revelación, a su testificación en la Sagrada Escritura y, por tanto, servicio a la salvación humana. Por la fe en Jesucristo el papa obliga en sus decisiones dogmáticas a los que pertenecen al Cuerpo de Cristo a la misma fe en Jesucristo. Toda decisión dogmática está, por tanto, ordenada al Pueblo de Dios, como un servicio a su salvación. El papa no se eleva con ella sobre el nivel del Pueblo de Dios, sino que se subordina a la salvación del pueblo de Dios —lo mismo que a la palabra de Dios—como *servus servorum Dei*. Este sentido de las decisiones dogmáticas papales revela, que también en ellas actúa y se manifiesta el Espíritu Santo como amor y, en consecuencia, la Iglesia como comunidad de amor.

Por lo que respecta a las dificultades que pudieron surgir de la exigencia de la Iglesia, de ser maestra de la fe y de la salvación y de las imperfecciones inherentes a la proclamación de la fe, dice Feuling lo siguiente: «Quien cree plenamente en la Iglesia como en la verdadera institución salvadora del Señor, quien cree plenamente en la providencia de Dios sobre cada uno y en el ilimitado poder de la gracia de Cristo en la Iglesia y en cada uno, está cierto, cree sin inquietudes, que no puede ser perjudicado sin propia culpa en su salvación ni por la inquisición, ni por los juicios inquisitoriales ni por cualquier otra especie de opresión, y soportará cualquier injusticia que le haga el prójimo por debilidad o por la maldad que Satanás siembra en la Iglesia y en sus miembros, sea cual sea su grado, con auténtica piedad y caridad y con la buena voluntad de

que eso le servirá para mayor salvación y más honda santificación. Quien ve las cosas así desde la perspectiva de la fe, pensando en las parábolas del Señor, pero meditando también continuamente la bondad y las gracias de nuestro Dios, y meditando a la vez la ley divina del dolor expiatorio en la Iglesia, del dolor involuntario o voluntario, no será confundido por las oscuridades y problemas dichos y no mencionados, ni su fe será puesta en peligro por tales cuestiones, aunque tendrá que padecer siempre este mal, lo mismo que padece todo el mal del mundo y de la Iglesia» (*Katholische Glaubenslehre*, 607).

§ 177 a

Necesidad de la Iglesia para salvarse

I. Doctrina eclesiástica

1. La Iglesia no es una institución salvadora más entre muchas otras, sino la única institución salvadora fundada por Cristo y necesaria para todos. La razón de ello está en que es el Cuerpo de Cristo. Y Cristo es el camino; la verdad y la vida (*Jo.* 14, 6). No hay otro camino de salvación aparte de ella. «En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (*Act.* 4, 12). Sólo el Evangelio de Cristo tiene la virtud de salvar a los hombres. «Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (*Gal.* 1, 8). Véanse los §§ 140, 142 y 163.

Cristo vive y obra en la Iglesia y por la Iglesia. En ella y por ella actualiza el Espíritu Santo la obra de Cristo hasta el fin de los tiempos. En la Iglesia, y sólo en ella, está El presente como Señor crucificado y glorificado que quiere dar parte a todos los hombres en su muerte y resurrección. Si no hay salvación alguna sin Cristo, sin la Iglesia, en la que está actuando Cristo, tampoco hay salvación. Cristo actúa en la Iglesia como Cabeza, de la que no se puede separar el Cuerpo. Las palabras «sin Cristo no hay salvación» significan, por tanto, que sin la Iglesia—Cuerpo místico de Cristo—

no hay salvación. Si el hombre sólo puede llegar al Padre por Cristo (*Jo.* 14, 6) y Cristo sólo obra por medio de la Iglesia, a la salvación sólo se puede llegar a través de la Iglesia.

2. La Iglesia siempre tuvo el convencimiento de que es el camino de salvación, el único camino salvador para los hombres. Ha expresado muchas veces esa su autocomprensión y la ha expresado por causa de su conciencia de ser responsable de la salvación de los hombres. Todas sus manifestaciones en ese sentido intentan mover al hombre a entrar en la Iglesia. La fórmula más expresiva es la de que fuera de la Iglesia no hay salvación, que ella es la única que da la bienaventuranza. El IV concilio de Letrán, 1215, declara: «Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella el mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que El recibió de lo nuestro. Y este sacramento nadie ciertamente puede realizarlo sino el sacerdote que hubiere sido debidamente ordenado, según las llaves de la Iglesia, que el mismo Jesucristo concedió a los Apóstoles y a sus sucesores. En cambio, el sacramento del bautismo (que se consagra en el agua por la invocación de Dios y de la indivisa Trinidad, es decir, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo) aprovecha para la salvación, tanto a los niños como a los adultos fuere quienquiera el que lo confiere debidamente en la forma de la Iglesia. Y si alguno, después de recibido el bautismo, hubiere caído en pecado, siempre puede repararse por una verdadera penitencia. Y no sólo los vírgenes y continentes, sino también los casados merecen llegar a la bienaventuranza eterna, agradando a Dios por medio de su recta fe y buenas obras» (D. 430). En la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302) se dice: «Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados, como quiera que el Esposo clama en los cantares: «Una sola es mi paloma, una sola es mi perfecta. Unica es ella de su madre, la preferida de la que la dió a luz» (*Cant.* 6, 8). Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza

de Cristo, Dios. En ella hay «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» *(Eph.* 4, 5). Una sola, en efecto, fué el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia, y, con el techo en pendiente de un codo de altura, llevaba un solo rector y gobernador, Noé, y fuera de ella leemos haber sido borrado cuanto existía sobre la tierra. Mas a la Iglesia la veneramos también como única, pues dice el Señor en el Profeta: «Arranca de la espada, oh Dios, a mi alma y del poder de los canes a mi única» *(Ps.* 21, 21). Oró, en efecto, juntamente por su alma, es decir, por sí mismo, que es la cabeza, y por su cuerpo, y a ese cuerpo llamó su única Iglesia, por razón de la unidad del esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Esta es aquella *túnica* del Señor, *inconsútil (Jo.* 19, 23), que no fué rasgada, sino que se echó a suertes. La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: «*Apacienta a mis ovejas*» *(Jo.* 21, 17). *Mis ovejas* dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que *hay un solo rebaño y un solo pastor (Jo.* 10, 16)» (D. 468). Con más claridad se expresa aún el Concilio de Florencia (1432): «Fielmente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá «al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles» *(Mt.* 25, 41), a no ser que antes de su muerte se uniere con ella; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica» (D. 714). El papa Pío IX, en la *Singulari quadam* contra el racionalismo e indiferentismo o equiparación de todas las formas religiosas, se expresa de la manera siguiente respecto a la necesidad de la Iglesia para salvarse: «En efecto, por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse; que esta es la única arca de salvación;

que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquélla es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias? A la verdad, cuando, libres de estos lazos corpóreos, «veamos a Dios tal como es» *(I Jo.* 3, 2), entenderemos ciertamente con cuán estrecho y bello nexo están unidas la misericordia y la justicia divinas; mas en tanto nos hallamos en la tierra agravados por este peso mortal, que embota el alma, mantengamos firmísimamente según la doctrina católica «que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo» (*Eph.* 4, 5): Pasar más allá en nuestra inquisición, es ilícito» (D. 1647). Parecida formulación encontramos en el proyecto que los teólogos prepararon para aconsejar al Concilio Vaticano. El capítulo 6 y 7 del proyecto se ocupan de nuestra cuestión. Dice el texto: «¡Ojalá entiendan todos cuán necesaria es esta sociedad, la Iglesia de Cristo, para conseguir la salvación! Esta necesidad corresponde a la grandeza de la comunidad y a la unión con Cristo, su Cabeza, de su Cuerpo místico. Pues a ninguna otra comunidad alimenta y favorece como a Iglesia suya; sólo a ella a la que ama y por la que se entregó, para santificarla y purificarla en las aguas del bautismo por medio de la palabra de la vida. El quiso hacerla su gloriosa Iglesia sin mancha ni arruga ni otra falta alguna. Debía ser santa e incólume.

Por tanto, enseñamos: La Iglesia no es una comunidad libre, respecto a la que es indiferente conocerla o no, entrar en ella o no entrar. Es absolutamente necesaria, y no sólo a consecuencia del mandato de Nuestro Señor, por el que el Salvador de todos los pueblos mandó entrar en su Iglesia; es también necesaria en cuanto medio, porque en el orden salvífico instituído por la Providencia divina no puede ser conseguida la comunidad con el Espíritu Santo, ni la participación en la verdad y en la vida, si no es en la Iglesia y por la Iglesia, cuya Cabeza es Cristo.

Además es dogma de fe: fuera de la Iglesia nadie puede ser salvado. Cierto que no todos los que viven en una invencible ignorancia de Cristo y de la Iglesia se condenarán por esa su ignorancia. Pues a los ojos del Señor que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, esa ignorancia no

es culpable. Además El regala su gracia a todo el que se esfuerza según sus posibilidades, de forma que ése puede alcanzar la justificación y la vida eterna. Pero no recibe esa gracia nadie, que por propia culpa se haya separado de la unidad de la fe o de la comunidad de la Iglesia por su propia culpa, y haya muerto así. Quien no está en este arca perecerá en el diluvio. Por eso rechazamos y abominamos las ateas doctrinas de la igualdad de las religiones, que contradicen a la razón humana. Así quieren los hijos de este mundo negar la distinción entre lo verdadero y lo falso y decir: la puerta para la vida eterna está abierta para todos y es indiferente la religión de que procedan; sobre la verdad de una religión sólo hay mayor o menor probabilidad, pero jamás certeza. También condenamos la atea opinión de quienes cierran a los hombres el reino de los cielos con la falsa excusa: es inconveniente y en cualquier caso no es necesario para la salvación abandonar la religión en que se ha nacido, y crecido y en la que uno ha sido educado, aunque sea falsa. Hasta acusan a la Iglesia, que declara que ella es la única religión verdadera y que condena y rechaza todas las demás religiones y sectas separadas de su comunidad. Piensan que la injusticia puede tener parte en la justicia o la tiniebla en la luz, o que Cristo puede hacer un convenio con Satanás.»

II. Doctrina de la Escritura y de los Padres

1. Con esta autointerpretación la Iglesia expresa lo que dicen la Escritura y la Tradición. Según el testimonio de la Escritura Cristo encargó a los Apóstoles adoctrinar a todos los pueblos y bautizar a los que crean. La salvación depende de si los hombres dan fe a las palabras de los Apóstoles y se hacen bautizar *(Mt.* 28, 19 y sig.). «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano» *(Mt.* 18, 17). «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» *(Mc.* 16, 16). En la predicación de los Apóstoles, la fe en sus palabras y la fe en Cristo coinciden. Sólo en Cristo hay salvación. Pedro declara ante el Sanedrín: «En ningún otro hay salvación» *(Act.* 4, 12).

2. En los Padres la fe en la necesidad de la Iglesia para salvarse se expresa en la fe en la unidad de la Iglesia. Se manifestó en la

Iglesia antigua, aparte de en la lucha contra las herejías, en los esfuerzos por extender la fe en Cristo, y en él están dispuestos a dar la vida por la pertenencia a la Iglesia. La tesis de la necesidad de la Iglesia para salvarse es formalmente expresada en las palabras de San Ireneo, de que nadie puede tener parte en el Espíritu Santo, si no viene a la Iglesia *(Contra las herejías* III, 24, 1). Con inexorable decisión declara San Cipriano: «Para poder tener a Dios por padre, hay que tener a la Iglesia por madre» *(Carta* 74, 7). Y en otra ocasión: «Nadie puede ser bienaventurado excepto en la Iglesia» *(Carta* 4, 4). El año 256 escribe al obispo Jubaianus con la mayor concisión: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» *(Carta* 73, 21). Esta afirmación acuña la fórmula que más claramente expresa la pretensión de la Iglesia de ser la única que da la salvación. Por lo demás también Orígenes dice: «Fuera de la Iglesia nadie se salva» *(In libr. Jesu Nave homil.* 3, 5).

Con frecuencia ven los Padres prefigurada la necesidad de la Iglesia para salvarse en el arca de Noé. El arca es un «tipo» de la Iglesia que salva a los hombres del diluvio del pecado. Sin el arca perecerían.

III. Interpretación de la doctrina de la Iglesia

La Iglesia es necesaria para la salvación no en razón de un precepto positivo de Cristo, sino en razón de su sentido y esencia. Sería positivismo teológico injustificado ver en la necesidad de la Iglesia para la salvación únicamente una *necessitas praecepti.* El realismo teológico, que entiende a la Iglesia como Cuerpo de Cristo, ve en su necesidad para la salvación una *necessitas medii.* De ello no hay dispensa como de una ley positiva. La Iglesia es el medio salvador instituído por Cristo, porque en ella están depositados los bienes de la salvación. La necesidad de la Iglesia para la salvación se funda en la ontología de la Iglesia, instituída por Dios o por Cristo, respectivamente. Cristo no confió sus bienes salvadores a nadie excepto a su Esposa, la Iglesia. Ella los hace accesibles al hombre mediante la palabra y el sacramento.

IV. Posibilidades de salvación de los que no pertenecen a la Iglesia

1. Para comprender total y profundamente la necesidad de la Iglesia para salvarse, es ineludible explicar las posibilidades de sal-

vación de quienes no pertenecen a la Iglesia. Con el principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» parece, a primera vista, que se les quita toda posibilidad de salvación. Pero no es ésta la intención de la doctrina de la Iglesia en modo alguno. El problema de la necesidad de la Iglesia para salvarse está ciertamente unido al problema de la incorporación a la Iglesia. Pero este problema, como hemos visto, está escalonado en varios estratos. Hay que preguntar en qué relación están los diversos modos de pertenencia a la Iglesia con la posibilidad de salvarse. Hay que preguntar, si la doctrina eclesiástica sobre la necesidad salvadora de la Iglesia tiene que ser entendida, de forma que sólo puedan contar con la salvación quienes pertenecen a ella perfectamente (por el *vinculum liturgicum, symbolicum et hierarchicum;* cfr. 171, III, 1, C); ¿o puede entenderse el principio, de forma que la pertenencia aminorada de los bautizados no-católicos, e incluso la ordenación de los no bautizados, bajo especiales condiciones, posibiliten la salvación, aunque tales hombres no pertenezcan en pleno sentido, o incluso, no pertenezcan formalmente a la Iglesia? Para entender bien la doctrina de la necesidad de la Iglesia para salvarse hay que observar además que la Escritura atestigua la voluntad salvífica universal de Dios, «el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» *(I Tim.* 2, 4). Y esto no es sólo un débil deseo de Dios, sino una fuerza eficaz, que se dirige a todos y sólo tiene límites en la oposición de la libre voluntad (212). Ninguna de las dos verdades reveladas anula a la otra. Necesitan, por tanto, la respectiva aclaración, para que ambas aparezcan como válidas.

2. No es viable la solución de que un hombre puede pertenecer al alma de la Iglesia, sin pertenecer a su Cuerpo. Como hemos visto muchas veces el «alma de la Iglesia» es identificada sin más con el Cuerpo Místico de Cristo. Se entiende por ello la invisible comunidad de gracia de la Iglesia. El desarrollo de la ciencia teológica ha transcendido esa concepción. La encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII lo ha demostrado claramente. El hombre o pertenece a la Iglesia una y unitaria que abarca lo interior y lo externo, o no pertenece a ella. No puede pertenecer sólo a un estrato. La Iglesia es un todo indivisible. No se la puede dividir y separar en una esfera interior y otra interna. Cierto que tiene esas dos esferas, pero están indisolublemente unidas entre sí.

3. Hay que buscar, por tanto, la solución en otra dirección. Un indicio dan las observaciones que los teólogos del Concilio Vaticano añadieron a su proyecto (hace poco citado). Vamos a citar las observación que explica la palabra «ignorancia invencible». Dice así: «Con esto se indica que es posible que uno no pertenezca a la comunidad externa y visible de la Iglesia y alcance, sin embargo, la justificación y la salvación eterna... Sin embargo, para evitar la impresión de que de ello resultaría que alguien puede salvarse fuera de la Iglesia en otra redacción del esquema (del proyecto de los teólogos) se dijo: quien alcanza así la justificación y la vida eterna no es salvado fuera de la Iglesia, pues los justificados pertenecen, o en realidad o de deseo, a la Iglesia.» Esa «otra redacción» no fué aceptada por los teólogos. A la mayoría les pareció ser suficiente explicar expresamente que no puede ser bienaventurado nadie que se haya apartado de la comunidad de la Iglesia por propia culpa y muera así, mientras que, por otra parte, seguía siendo válida la opinión de que la fórmula aceptada expresaba implícitamente que ninguno de los salvados puede estar totalmente separado de la Iglesia. Aquí se supone, por tanto, una incorporación a la Iglesia que, siendo diversa de la incorporación plena, basta para salvarse. En sustancia se expresa así, aunque no formalmente, la tesis, defendida ya mucho antes por Suárez y Belarmino, por ejemplo, de que hay una pertenencia *in voto* a la Iglesia. Belarmino dice *(De controversiis christianae fidei,* III, 16): «Cuando se dice que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia, hay que entenderlo de quien no pertenece ni en realidad ni de deseo a ella.» Suárez explica: «Es evidente que nadie puede estar dentro de la Iglesia si no está bautizado, y, sin embargo, puede salvarse porque el deseo de entrar en la Iglesia es suficiente, lo mismo que es suficiente, el deseo de ser bautizado» *(Defensio fidei catholicae* III, 1). Surge ahora la cuestión siguiente: ¿de qué especie debe ser ese *votum?* ¿Tiene que referirse expresamente a la Iglesia o basta el deseo implícito? Y éste, a su vez, tiene que manifestar la voluntad de usar los medios salvadores instituídos por Dios *(votum virtualiter implicitum),* o basta con que esta disposición esté implícitamente dada en el deseo de cumplir la voluntad de Dios *(votum virtualiter implicitum).* La doctrina de los teólogos del Concilio podría ser que basta el *votum virtualiter implicitum,* si no hay posibilidad de más. Véase Joh. Beumer, S. J., *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach*

den Akten des Vatikanischen Konzils, en: «Theologie und Glaube» (1947-1948), 76-86.

Aquí se ve la relación entre la necesidad del bautismo y la necesidad de la Iglesia. Estas dos necesidades no son idénticas, ya que la incorporación a la Iglesia en sentido pleno trasciende el carácter bautismal. Pero están íntimamente relacionadas entre sí, ya que el carácter bautismal es la base ontológica de la plena incorporación a la Iglesia. Análogamente el *votum* del bautismo está íntimamente relacionado con el *votum* de entrar en la Iglesia. La teología de estos «deseos» se ha desarrollado, por tanto, con cierto paralelismo.

En la historia de la teología pasó algún tiempo hasta que se conoció que el *votum* del bautismo también tiene virtud salvadora. San Ambrosio dice que los catecúmenos que mueren antes de recibir el bautismo se salvan en razón de su deseo del bautismo y de su arrepentida disposición de ánimo *(De obitu Valentiniani*, 51). La misma idea expresa San Agustín *(Sobre el bautismo* IV, 22, 29). Pero lo poco frecuente que es esta tesis en la Antigüedad se manifiesta en el hecho de que Gennadius sólo concede que un catecúmeno se salve antes de ser bautizado en caso de que padezca martirio. En la Edad Media es característica la doctrina de Santo Tomás. Dice en la *Suma Teológica* (III; q. 68, art. 2): «Si alguien desea el bautismo, pero es sorprendido por la muerte antes de recibir el bautismo puede alcanzar la salvación sin el bautismo real por el deseo del bautismo. Este deseo procede de la fe, que se confirma en la caridad. Por esta fe Dios santifica interiormente al hombre, porque el poder de Dios no está vinculado a los sacramentos visibles.» Y añade (ad 3, um): «Llamamos al sacramento del bautismo necesario para la salvación, porque no es posible la salvación sin poseer el bautismo al menos de voluntad; pues la voluntad «vale ya ante Dios como la obra hecha» (San Agustín, *En. in Ps.* 57; PL 36, 677).»

En Santo Tomás queda sin explicar, cómo hay que entender el *votum*. El mismo tiene por presupuestos necesarios para la salvación, para el hombre que vive después de Cristo, la fe expresa en la Trinidad y en la Encarnación del Hijo de Dios. Se aferra a esa exigencia hasta el punto de que en alguna ocasión afirma que un hombre que no haya oído hablar de Cristo, recibiría algún conocimiento de la doctrina de la Iglesia por especial providencia divina. Esta doctrina tan estricta actualmente sólo es defendida por algún

que otro teólogo, por ejemplo, por Anselm Stolz, O. S. B. En la Edad Media debió estar relacionada de algún modo con la creencia de que el Evangelio había sido ya predicado a todos los hombres. Los descubrimientos de la Edad Moderna destruyeron esa creencia. Cuantos más pueblos y hombres aparecieron en el horizonte de los occidentales, con tanto más ardor se planteó la cuestión de su salvación. Se fué imponiendo la impresión de que la voluntad salvífica de Dios no era todo lo seria que convenía, si seguía perviviendo el viejo principio de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Esta situación obligó a los teólogos a una más profunda comprensión del dogma. Este resultado se nos muestra ya en las tesis de Suárez y Belarmino. Sin embargo, la doctrina del *votum virtualiter implicitum* no debe ser entendida como una concesión de la teología ante la fuerza de la realidad. Por muy ineludible que sea tal realidad, no hizo más que estimular a la teología a entenderse mejor a sí misma. Es algo parecido a lo que le ocurre a un hombre que es obligado por la resistencia exterior a penetrar más íntimamente en sí mismo y a encontrarse y entenderse a sí mismo con más energía y vida. Lo elaborado por la teología postridentina es actualmente posesión común de casi todos los teólogos. El deseo de bautismo puede verse en el estar dispuestos a vivir de acuerdo con la voluntad de Dios y desear hacerlo. Tal vez baste ya el *desiderium naturale* ínsito en la naturaleza humana, caso de que sea de algún modo activo. El papa Pío XII habla de un «inconsciente anhelar» (véase el vol. VI, 239).

Este *votum* de bautismo implica por su mismo sentido objetivo el *votum* de entrar en la Iglesia, porque el bautismo significa la entrada en la Iglesia. El papa Pío IX, en el texto antes citado, recoge la doctrina moderna de la virtud salvadora del deseo de entrar en la Iglesia, cuando enseña que los que se equivocan inculpablemente, es decir, quienes se encuentran en un error invencible, no pierden la salvación por no pertenecer formalmente a la Iglesia. A continuación del texto citado dice el papa: «¿Quién va a tener la presunción de determinar más en concreto los límites de la ignorancia habiendo tantos tipos y diversidad de pueblos, países, disposiciones espirituales y tantas otras circunstancias? Cuando, liberados de las ataduras del cuerpo, contemplemos a Dios como es, conoceremos con toda certeza, cuán íntima y bellamente están entre sí unidas la misericordia y justicia de Dios.»

Hay aquí una auténtica explicación del principio de la necesidad

de la Iglesia para salvarse. También los que no pertenecen formalmente a la Iglesia tienen posibilidades de salvación. Están ordenados a ella por su *votum*, por su deseo de salvación. Gracias a él también están abiertas para ellos las puertas de la eficacia salvadora de la Iglesia. Mediante el *votum* caen en el salvador campo de influencia de la Iglesia. Los hombres que se salvan por su *votum* de entrar en la Iglesia son salvados no en la Iglesia, sino por la Iglesia. El principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» se aproxima a la significación de que sin la Iglesia no hay salvación. No expresa un principio personal, sino objetivo. No estatuye quién se salva, sino por qué se salva. No se delimita el círculo de los hombres salvados, sino que se describe el camino por el que se salvan todos los que se salvan. Todo el que se salva, se salva por Cristo y sólo por Cristo. No hay otro camino hacia Dios. Pero Cristo no se comunica inmediatamente a los individuos aislados. Habría podido hacerlo. Pero determinó de otro modo el camino de la salvación. Se apodera del individuo sólo en la comunidad, a saber, por medio de la Iglesia, su instrumento. La actuación salvadora de Cristo pasa por la Iglesia. Lo mismo que el Padre celestial nos infunde su vida divina por medio de su Hijo hecho hombre, es decir, lo mismo que la gracia emprende el camino que pasa por la naturaleza humana de Cristo para llegar a nosotros, Cristo actúa también santificadora y salvíficamente sobre el ser humano en la Iglesia y por la Iglesia. Normalmente obra la salvación por medio de la palabra de la predicación de la Iglesia y de la realización de sus sacramentos. En la palabra y en el sacramento se apodera Cristo del hombre y lo presenta ante la faz del Padre. No tenemos por qué discutir los motivos que Dios haya tenido para elegir este camino de salvación. Quien quiera llegar a Dios debe emprender ese camino, si lo conoce. No puede llegar por cualquier otro camino a la bienaventuranza y a la salvación, si conoce el camino elegido por Dios. Salirse de él significaría apartarse de la voluntad de Dios. Pero a la vez hay que pensar que Cristo mismo, que es quien obra la salvación en la Iglesia, no se vinculó formalmente a la palabra y al sacramento en su obra salvadora (Santo Tomás). Cierto que remitió a los hombres a la palabra y al sacramento, de forma que nadie que conozca esta disposición divina puede despreciarlos, sin perder su salvación. Pero Cristo sigue siendo libre en su acción. Su brazo no se ha acortado; puede llegar donde quiera. Puede bendecir y consagrar donde plazca a su amor inescrutable. Sólo el Cristo operante en la Iglesia da la salvación,

pero su obra salvadora no se limita al espacio de la Iglesia. Puede llegar donde quiera, más allá de la Iglesia saltando todas las murallas y obstáculos. No tiene límites. Cierto que no podemos comprender ni siquiera captar esa actividad de Cristo. Ocurre totalmente en lo oculto. No podemos hacer más que presentirla, cuando nos encontramos con un amor desinteresado e incondicional, con la sinceridad y la nobleza y fidelidad. Cuando la actividad salvífica de Cristo se realiza del modo normal establecido por Dios, por la palabra y el sacramento, es comprensible para nosotros. Entonces se puede decir: aquí está Cristo y allí también. Cuando el hombre no hace fracasar con su resistencia la obra de Cristo, de esa obra salvadora puede decirse: quien cree y se bautiza, será salvado *(Mc.* 16, 16). Sin embargo, la forma extraordinaria *(via extraordinaria)* de la obra salvadora de Cristo, por mucho menos perceptible que sea, no es menos real. Nos es garantizada por la seguridad de que Dios quiere la salvación de todos los hombres *(I Tim.* 2, 4). Nadie se pierde si él mismo no quiere perderse, estar lejos de Dios. Pero todo el que se salva es salvado por Cristo que obra en la Iglesia, que es la Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia. Con otras palabras: para todos es la Iglesia, por ser el Cuerpo e instrumento de Cristo, la madre que los engendra para la vida eterna, la conozcan o no. Quien es salvado, sin saber nada de la Iglesia o sin creer que la Iglesia católica es la Iglesia de Cristo, se encuentra en la situación del niño que no sabe a quién debe la vida. No hay, según eso, salvación sin la Iglesia. Pero en determinadas circunstancias puede haber salvación sin incorporación formal a la Iglesia. Ineludible presupuesto por parte del hombre es el estar dispuesto a recibir la salvación de la Iglesia, es decir, el deseo de entrar en la Iglesia *(votum Ecclesiae).* Este deseo puede ser despertado expresamente y puede estar incluído en otro acto (por ejemplo, en el amor de Dios).

4. En estas reflexiones hay que distinguir entre la situación de los bautizados no-católicos y la de los no-bautizados. Sus posibilidades de salvación son muy diversas. Por el bautismo el hombre es incorporado a Cristo. El carácter bautismal es el fundamento ontológico de la incorporación a la Iglesia. Cierto que no da la plena incorporación pero sí una incorporación disminuída. Hay que decir también de esa incorporación, que quienes participan de ella sola, son privados de muchos dones y auxilios divinos, que pueden dis-

frutarse en la Iglesia católica, de forma que no pueden estar seguros de su eterna salvación (Pío XII, encíclica *Mystici Corporis*).

a) Quien está en la Iglesia católica como miembro pleno de la vida comunitaria, experimenta el poder salvador de Cristo en su fuerza original con pureza no turbada y con plenitud inagotable. Quien no está de ese modo en la vida comunitaria, como los pertenecientes a grupos cristianos no-católicos, también es alcanzado y traspasado por las fuerzas salvadoras de Cristo, pero está excluído de la abundancia desbordante de la actividad de Cristo. No percibe la palabra de Dios en su indivisa totalidad, sino en una selección hecha por los hombres. De los sacramentos sólo recibe algunos. El torrente de la salvación fluye para él por un cauce más estrecho y menos profundo, que a quien está viviendo dentro de la comunidad católica. De nuevo hemos de acentuar que aquí sólo hablamos de las vías ordinarias de la actividad salvadora de Cristo, que ocurre precisamente en la predicación eclesiástica de la palabra y en realización de los sacramentos.

Hay que hacer todavía otra distinción. Lo que acabamos de decir sobre la diferencia en la fuerza y abundancia de la acción salvífica de Cristo, vale de los caminos, por los que el poder salvador de Cristo entra en el hombre y penetra en su «yo», de las instituciones, procesos, medidas y acciones objetivas que sirven a la salvación. Pero es distinto de ello el modo en que el hombre se abre a esa actividad salvadora, la fuerza con que admite en su yo el poder salvador de Cristo, para que lo transforme, lo transfigure y lo llene de la vida de Cristo. Quien está en la totalidad de la vida de la Iglesia normalmente será llenado de la vida de Cristo (gracia santificante), que de tan múltiples y diversos modos golpea y llama a su «yo». Pero es posible, que por anómalo que sea tal estado lleve en sí la estructura de Cristo (el carácter bautismal indeleble), pero que esté privado de la vida de Cristo, porque se cierra a la actividad salvadora de Cristo y se aparta intencionadamente de El (estado de pecado mortal). También se puede suponer, que quien está apartado por invencible error de la abundancia de la vida de la comunidad de la Iglesia, pero lleva en sí la señal y los rasgos de Cristo (el bautizado no católico), participe de la vida de Cristo. La afirmación de que la Iglesia es la única institución salvadora no niega a los bautizados no-católicos la posibilidad de estar unidos a Cristo. Tampoco niega que el bautizado no-católico pueda hacer una vida santa.

La Iglesia católica, a pesar de su afirmación de que ella es la única que da la salvación, cree en la eficacia de los sacramentos válidamente administrados en las comunidades cristianas no-católicas. Reconoce sobre todo el bautismo, en caso de que sea administrado según la doctrina y preceptos del Señor. Lo mismo vale bajo determinadas condiciones del orden y de la eucaristía. «En aquellas comunidades no-católicas, en que se conserva todavía el oficio apostólico por la vía de la sucesión episcopal legítima—tal como ocurre en la Iglesia oriental separada de Roma, y en las comunidades jansenistas y viejo-católicas—la Iglesia reconoce todavía actualmente la validez de todos los sacramentos, en la medida en que su realización sólo dependa del poder de orden y no del poder de jurisdicción. En todas estas comunidades se recibe, pues, según la doctrina católica, el verdadero Cuerpo y la verdadera Sangre del Señor, no porque sean iglesias cismáticas, es decir, no por sus características, sino porque, a pesar de sus características, conservan todavía una herencia católica primitiva. Lo que en ellas puede santificar y salvar es lo católico que conservan» (K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 12 ed., 1949, 207). Esto vale de las comunidades orientales no unidas con Roma. Presupuesto para la eficacia santificadora de los sacramentos es, por parte del sujeto de ellos, la buena fe. Quien, estando en invencible error respecto a la verdadera Iglesia de Cristo, recibe los sacramentos en una comunidad cristiana no católica, quiere estar con Cristo y está con El de hecho, aunque se engaña respecto a dónde debe buscarse la plenitud de Cristo. Quien reconoce a la Iglesia católica como la Iglesia de Cristo y, a pesar de ello, se aparta de ella, niega la obediencia a Cristo y está, por tanto, separado de El. Tal error invencible puede estar unido al exacto conocimiento de todos los razonamientos que aduce la teología apologética y dogmática, para demostrar que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo. La rectitud y validez lógicas de una argumentación no es lo mismo que su fuerza de convicción interior. Para esta convicción se necesitan determinadas disposiciones, estados y preferencias. Uno puede conocer, por ejemplo, exactamente todas las razones aducidas a favor del Primado y rechazarlo sin mala voluntad, porque le impiden reconocer la validez de esas razones ciertas dificultades insuperables.

b) ¿Qué ocurre con los no bautizados? Su situación es, naturalmente, más desfavorable que la de los bautizados no-católicos.

Pero tampoco están sin posibilidad de salvación. Tal posibilidad tiene también en ellos una base objetiva, ontológico-espiritual y otra base subjetiva ético-personalista. La primera consiste en la *consecratio mundi* ocurrida por la Encarnación y obra de Cristo. Por la Encarnación, derramamiento de sangre y Resurrección del Señor todo el mundo fué elevado a un estado nuevo. Por Cristo fué creada una nueva situación histórica. La nueva situación consiste en que en Cristo fué asumida en la más estrecha relación con el Verbo divino una parte de materia de este mundo, el cuerpo de Cristo formado de las entrañas de María por obra del Espíritu Santo, y consiste en que esa materia en la Resurrección de Cristo fué trasladada y elevada al estado de glorificación. Desde estos acontecimientos cae una luz nueva sobre la creación. Se infundió a la creación una nueva pertenencia a Dios, que le da una dignidad celestial, que trasciende y supera grandemente la dignidad que tiene el mundo en razón de su carácter de creación. Todo hombre que entra en el mundo toma parte en ese estado del mundo, en la nueva situación producida por Cristo. Cuando Cristo se le aparece ante su mirada espiritual, es llamado a decidirse. Tiene que aceptar o negar la situación cristiana del mundo. Mientras Cristo no aparezca en su horizonte, no puede decidirse conscientemente a favor o en contra de la situación creada por El. Pero si se dirige a Dios lo hace en la historia configurada por Cristo. Su entrega a Dios está caracterizada, en consecuencia, por la pertenencia a la situación cristiana. Y viceversa: esa situación influye en su anhelo de Dios. Este es a su vez actuación y activación de la nueva situación del mundo. En él influye, en definitiva, Cristo mismo. Cristo es además inmediatamente activo cuando con la fuerza de su gracia se apodera de quienes, aunque no están incorporados a El por el bautismo, pertenecen a El por la *consecratio mundi* y se abren a El en su anhelo de Dios, sin conocerlo ni saber nada de El. Según la *Epístola a los Efesios* Cristo es también la Cabeza del universo.

Schlier explica esta tesis de la manera siguiente: «En las explicaciones de *Eph.* 4, 7 y sigs., el Espíritu revelador dice algo sobre el hecho y modo de actualización del cuerpo crucificado de Cristo en el cuerpo de la Iglesia, y además se alude a la relación de ese Cuerpo con el universo. El universo, según la *Epístola a los Efesios*, es todo el mundo, lo celeste y lo terrestre, lo visible y lo invisible (*Eph.* 1, 10; *Col.* 1, 16. 20), los hombres, las épocas, las potestades, el cielo de la existencia. Es, en sentido abarcador y pleno, la existencia misma (cfr. 1, 11 y sig.; 1, 23; 4, 6; 1, 21 y sig.; 3, 9; 4, 10). Este universo ha sido—como hemos visto—creado por Dios. Ello es cierto no

sólo de los hombres, de los *cones*, de los cielos, sino también de las potestades y potencias, que representan el poder del mundo caído y enemistado. Ahora bien, Cristo con su glorificación llenó este universo. La existencia que hay en él (cfr. *Col.* 1, 16 y sig.), experimentó con la Resurrección y glorificación de Cristo su cumplimiento en el sentido de la nueva fundamentación fáctica y, por tanto, en el sentido de la reconciliación, salvación y reivindicación. Cierto que en la medida en que sigue siendo poder, poseído definitivamente por sí mismo, es decir, en la medida en que es poder demoníaco fué aprisionado y sometido por Cristo en su glorificación y sufre como atado y no como salvado su cumplimiento bajo el reinado de Cristo. Lo que por principio ocurrió en la glorificación del Señor, es decir, lo que ocurrió en El como *arche*, como primogénito de entre los muertos (cfr. *Col.* 1, 18), lo que ocurrió—puede decirse—ocultamente en las potencias, ocurre ahora fácticamente en el cosmos por medio de la Iglesia. Pues en tanto que Cristo glorificado edifica para Sí mismo por medio de sus dones a su Cuerpo en sus santos, éstos hacen que el cosmos crezca hacia El (4, 12 y sig., 15). En tanto que todo el Cuerpo se cuida de crecer desde Cristo para edificación propia en la caridad, el Cuerpo mismo se cuida de hacer crecer el cosmos hacia El (4, 16, 15). Con otras palabras: la existencia es edificada, al ser edificada la Iglesia. El cosmos es edificado en y por la Iglesia. Por tanto, es claro: 1) que no hay ningún dominio de la existencia que no sea dominio de la Iglesia. La Iglesia está fundamentalmente orientada hacia el universo, tiene sus límites sólo en el cosmos; 2) no hay ninguna realización del reino de Cristo sin la Iglesia ni fuera de ella, ningún cumplimiento sin la Iglesia o fuera de ella. El modo de crecer la Iglesia hacia Cristo, es también el modo en que el cosmos crece hacia Cristo; 3) hay ciertamente dominios que se oponen a su cumplimiento por la Iglesia, porque están definitivamente llenos de sí mismos. Las afirmaciones de 4, 7 y sigs. son confirmadas por otro texto, 1, 22 y sig. En él se dice que Cristo ha sido constituido Cabeza del universo (cfr. *Hebr.* 2, 8). Pero Dios le ha dado a la Iglesia precisamente en cuanto Cabeza del universo. Esto tiene su razón en que la Iglesia es su Cuerpo y esto significa también el *pleroma* de Aquél que lo llena todo en todas las cosas. La Iglesia que en cuanto Cuerpo suyo está llena de El, le sirve para llenar el universo, cuyas potencias le están sometidas. Por tanto, de nuevo se dice que el universo está lleno por una parte, y sometido, por otra. De nuevo se dice que el cumplimiento del universo ocurre en la Iglesia y por la Iglesia, que la Iglesia, es lugar y medio de su cumplimiento por Cristo. Ella es el *pleroma* de Cristo y eso significa: 1) el espacio lleno de El; 2) el espacio que por estar lleno es plenificador. Es plenitud plenificada y plenificadora de quien ha llenado y llena el universo. El universo es incorporado a la plenitud de la Iglesia y a la de Cristo y convertido así en plenitud, es decir, en Iglesia.

Desde aquí hay que entender objetivamente, que la misteriosa meta de la economía divina sea el *anakephalaiosastai ta panta en Christo* (1, 10) y que la realización de esa economía sea vista en la Iglesia (3, 9 y sig.). Precisamente ese *anakephalaiasastai ta panta* se realiza en el hecho de que el universo es sometido y atado por Cristo e (indirectamente) por la Iglesia y, en otro sentido, sea emprendido y cumplido por Cristo y (directamente) por la Iglesia. En la expresión citada misma se indica la doble relación de Cristo y de la Iglesia con el universo. El *anakephalaioun* significa también la incor-

poración, ocurrida a modo de plenificación y el *en Christo* apunta en el sentido de la *Epístola a los Corintios* al sometimiento a la Cabeza. Hay que pensar además en que Cristo es también la *Kephale* de la que está llena de su Pneuma, de la Iglesia (cfr. 5, 23 y sig.). Es la Cabeza del universo sin más. Pero es cabeza de la Iglesia en sentido distinto a como lo es de los poderes sometidos. Es Cabeza de la Iglesia en cuanto Cabeza de su amada Esposa. Es Cabeza de los poderes porque los tiene sometidos y es, sólo El, su Señor. Así se puede entender que el aprisionamiento de los poderes o su sometimiento (4, 8 y sigs.; 1, 22 y sig.) ocurran en la serie de acontecimientos salvadores, en que Cristo plenifica al universo y es dado como Cabeza a la Iglesia. De la Iglesia no se afirma esa doble actividad. Su oficio es la edificación del Cuerpo y, por tanto, la plenificación del mundo hacia Cristo. Pero es claro que en esa actividad co-ejecuta el sometimiento de los poderes, pero no de por sí, sino por su Señor. Aunque el universo es el espacio de la Iglesia al que Cristo quiere plenificar por medio de ella, fácticamente el imperio de Cristo siempre es más extenso que el de la Iglesia. Más allá de la Iglesia penetra hasta la existencia sometida y atada en principio, aunque ocultamente, por Cristo. El reinado de Cristo y de Dios (5, 5), aunque ha empezado con la Iglesia, en ella y por ella, sigue siendo una meta escatológica» (*Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, en: «Aufsätze und Vorträge» (1950), 168-171).

Los no-bautizados de buena fe no llevan el signo que sólo el bautismo da. Sin embargo, tienen confusa y oscuramente los rasgos de Cristo. Si se dejan llevar por su conciencia moral en la que les habla el Dios revelado en Cristo, participarán también de la salvación por Cristo y por la Iglesia, su Cuerpo. El ilustre teólogo De Lugo dice: «Dios da suficiente luz para salvarse a toda alma que llega al uso de razón... Las diversas escuelas filosóficas y comunidades religiosas de la humanidad comunican una parte de la verdad... y la regla es: el alma que busca a Dios de buena fe, que busca su verdad y su amor, concentra la atención bajo la influencia de la gracia en estos elementos de verdad—sean pocos o muchos—que le son ofrecidos en los libros sagrados, en las instrucciones, en los cultos y reuniones de la Iglesia, secta o escuela filosófica en que haya crecido. Se alimenta de esos elementos o mejor dicho: la gracia divina alimenta y salva el alma bajo las cáscaras de esos elementos, de verdad» (*Sobre la fe*, sec. 19, 7. 10; 20, 107).

5. Mediante esta doctrina de las posibilidades de salvación de los que no pertenecen o pertenecen no plenamente a la Iglesia romano-católica, no se vacía de contenido el dogma de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Tal dogma dice que sin la Iglesia no hay salvación, que todo el que se salva, se salva por ella, lo sepa

o no, lo quiera o, con un error inculpable, no lo quiera. Esta relación con la Iglesia es relación de causa de la salvación. Pero quien está bajo la influencia salvadora de la Iglesia pertenece de algún modo a ella, sea potencial sea actualmente. La unión salvífico-causal con la Iglesia limita tanto más con la incorporación a la Iglesia, cuanto más fuerte es la causalidad salvadora. La relación ontológica entre causalidad salvadora y la pertenencia a la Iglesia implica, que aquel que rechaza formalmente, a pesar de conocerla, la pertenencia a la Iglesia, pierde también la causalidad salvadora. Y viceversa: implica el reconocimiento de la causalidad salvadora de la Iglesia para quien ve de suyo que tiende también a la incorporación a la Iglesia. Para los bautizados no católicos existe en relación a la Iglesia romano-católica la seria obligación, importantísima para la salvación, de examinar ante Dios la legitimidad de su no-pertenencia a la Iglesia católica y, dado el caso, convertirse a ella. Y así el principio «sin la Iglesia no hay salvación» vuelve a remitir al principio «fuera de la Iglesia no hay salvación», en el que «fuera de la Iglesia» significa lo mismo que sin incorporación a la Iglesia no hay salvación. Para quien reconoce a la Iglesia romano-católica como Iglesia de Cristo, no sólo no hay salvación sin la causalidad salvadora de la Iglesia, sino que tampoco la hay sin su plena incorporación a ella. Quien pertenece a la Iglesia como miembro en sentido pleno, tiene toda la posibilidad de salvación ofrecida por Cristo. Realiza en su fe y en su amor a Cristo lo que El ha fundado e instituído objetivamente. Quien no pertenece a la Iglesia católica se queda por debajo de las posibilidades de salvación ofrecidas por Cristo. Mientras lo haga sin mala voluntad, no le será para condenación. Pero seguirá estando privado de muchos bienes salvadores.

Esta interpretación del dogma de que sólo la Iglesia salva hace justicia, por una parte, a la seriedad del dogma y, por otra, está lejos de decretar la condenación sobre quienes no viven dentro de los muros de la Iglesia.

No se puede, por tanto, reprochar a la Iglesia, que la comprensión de sí misma como medio necesario para salvarse implica intolerancia. El dogma no representa ninguna intolerancia ni espiritual ni civil: no representa intolerancia espiritual porque no niega a nadie la salvación; ni civil, porque predica y exige el amor al prójimo a todos los hombres. La Iglesia es intolerante frente al error. Ello estriba en la esencia del error. Quien no es intolerante frente al error destruye los fundamentos de la vida humana. Quien no es

intolerante frente al error contra la Revelación, destruye los fundamentos de la fe. Sólo el escéptico podría predicar tolerancia en el terreno de la verdad natural. La tolerancia frente a los errores contra la Revelación divina sólo podría ser predicada por quien ve en ella no la comunicación de verdades, sino sólo una llamada de Dios. (Sobre la sin razón de esta tesis véase § 176 b, II, C, 1.) Con el dogma de su necesidad salvadora la Iglesia profesa su ser Cuerpo de Cristo y que Cristo es el único mediador de la salvación. Lo que rechaza no es la posibilidad de salvación de quienes no pertenecen a la Iglesia, sino la afirmación de que hay muchos caminos igualmente válidos hacia la salvación, que junto a ella hay otras comunidades cristianas igualmente válidas. Cuando otras comunidades cristianas se llaman Iglesias, la apariencia de derecho no les viene de estar separadas de la Iglesia romano-católica, sino de lo que tienen de común con ella. Por tanto, quien pertenece a una comunidad cristiana no católica no se salvará por negar el papado o el carácter sacrificial de la Eucaristía o el culto a los santos, sino por el bautismo y la palabra de Dios, que las comunidades cristianas no-católicas conservaron al apartarse de la Iglesia católica. Como dice Pío XI también las partes de una montaña de oro son de oro (Discurso del 9 de enero de 1927 sobre las Iglesias orientales separadas). En la palabra de la predicación y en el bautismo obra Cristo o la Iglesia una, respectivamente, que es instrumento de Cristo. Pero Cristo no da la salvación por negar la verdad. De la autoconciencia de la Iglesia se sigue, por tanto, necesariamente que rechace las comunidades separadas. Si las reconociera como hermanas legítimas con los mismos derechos, se negaría a sí misma, en cuanto Iglesia de Cristo. La pretensión de ser la única Iglesia salvadora, es decir, de ser el único camino hacia la salvación se deduce necesariamente de la unidad de la Iglesia. Como sólo hay una Iglesia, hay sólo una esperanza de salvación (*Eph.* 4, 4). Cuando la Iglesia se afirma decididamente como único Cuerpo de Cristo frente a todas las demás comunidades cristianas, obra como Cristo obró cuando ante los jueces judíos y romanos se confesó Hijo de Dios. Sin esa confesión no habría sido crucificado, pero tampoco habría sido en ella el rey de la verdad.

La distinción entre un camino salvador ordinario en la Iglesia y por la Iglesia y otro extraordinario sólo por la Iglesia, no proclama dos caminos de salvación. Sigue habiendo uno solo. Pero tienen distintos recorridos. Quien de buena fe busca a Dios fuera de la

Iglesia, se mueve ciertamente por el camino de la salvación. Sin embargo, dentro de la historia no llega adonde debería llegar si caminara en el sentido querido por Cristo, no llega el bautismo. El bautizado no-católico ha recorrido el camino hasta ese punto, pero no lo continúa porque cree que no continúa. En realidad sigue el camino. Quien llega hasta el fin, llega a ser miembro de la Iglesia católica en sentido pleno. La plena incorporación representa, por tanto, encarnarse, unirse, convertirse a Dios del modo que Cristo hizo posible y quiso. Quien en sus esfuerzos por llegar a Dios no llega a la Iglesia católica, no logra la encarnación plena de su anhelo de Dios. Pero tampoco será acogido en una acción salvadora inmediatamente procedente de Dios. Sino que será incorporado también al movimiento que partiendo de Cristo y pasando por la Iglesia y a través de ella alcanza a los hombres y les regala la salvación.

* * *

Para terminar vamos a citar un texto de San Agustín (*Sermón 124 sobre el evangelio de San Juan;* BKV, VI, 387 y sig.) que refleja la situación intrahistórica de la Iglesia y a la vez celebra su figura final:

«La Iglesia conoce dos vidas proclamadas y recomendadas por Dios. La una se hace en la fe, la otra en la contemplación. La una en el tiempo de peregrinación, la otra en la patria eterna; la una en esfuerzo, la otra en descanso; la una en camino, la otra en la patria; la una en el escenario de la actividad, la otra en la recompensa de la visión; la una se aparta del mal y obra el bien, la otra no conoce mal del que deba apartarse, está en posesión de un gran bien para disfrutarlo. La una lucha con el enemigo, la otra reina sin enemigos; la una es fuerte en las contrariedades, la otra no conoce contrario; la una doma los placeres carnales, la otra se entrega a las delicias espirituales; la una está preocupada por el cuidado de vencer, la otra está despreocupada gozando en paz la victoria; la una tiene que pedir auxilio en las tentaciones, la otra se alegra sin tentación alguna en el Auxiliador mismo; la una asiste al necesitado, la otra está donde no hay necesitados; la una perdona pecados ajenos, para que le sean perdonados los propios, la otra no padece nada que tenga que perdonar, ni hace cosa alguna por la que tenga

que ser perdonada; la una es azotada por los males, para que no se ensoberbezca en los bienes, la otra está libre de males con tal abundancia de gracia, que participa del bien supremo sin ninguna tentación de vanidad; por tanto, la una es buena, pero desgraciada, la otra es mejor y feliz. La de aquí es representada por San Pedro, la de allá por San Juan. Esta se prolonga aquí abajo hasta el fin del mundo y allí encuentra su final; la otra es demorada, para ser realizada al fin del mundo, pero no tendrá fin en el mundo futuro.»

BIBLIOGRAFIA

Indice de abreviaturas

(Se atiene a las usadas en el nuevo «Lexikon f. Theologie u. Kirche» [Freiburg i. Br. 1957, 16*-48*, edit. por J. Höfer y K. Rahner]).

AER	The American ecclesiastical Review, Washington 1889 y sigs.
AkathKr	Archiv für Katholisches Kirchenrecht (Innsbruck), Mainz 1857 y sigs.
AnalGreg	Analecta Gregoriana, Rom 1930 y sigs.
BZ	Biblische Zeitschrift, Freiburg 1903-29; Paderborn 1931-39, 1957 y sigs.
Cath	Catholica, Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie (Paderborn), Münster 1932 y sigs.
CivCatt	La Civiltà Cattolica, Rom 1850.
CollBrug	Collationes Brugenses, Brügge 1896 y sigs.
CTom	Ciencia Tomista, Madrid 1910 y sigs.
DR	Downside Review, Straton on the Fosse n. Bath, 1880 y sigs.
DTh	Divus Thomas, Fribourg 1914 y sigs.
DTh (P)	Divus Thomas, Piacenza 1880 y sigs.
ED	Euntes docete (Commentaria urbana), Rom 1948 y sigs.
EE	Estudios eclesiásticos, Madrid 1922-36, 1942 y sigs.
EJC	Ephemerides iuris canonici, Rom 1945 y sigs.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brüge 1924 y sigs.
FStud	Franziskanische Studien (Münster), Werl 1914 y sigs.
FZTHPH	Freiburger Zeitschrift für Theologie u. Philosophie, Fribourg 1954 y sigs.
Gr	Gregorianum, Rom 1920 y sigs.
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (hasta 1947 ZAM), Würzburg 1947 y sigs.
HK	Herder Korrespondenz, Freiburg 1946 y sigs.
IER	The Irish ecclesiastical Record, Dublin 1864 y sigs.

IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern 1911 y sigs.
IThQ	The Irish Theological Quaterly, Dublin 1864 y sigs.
JThS	The Journal of Theological Studies, London 1899 y sigs.
Kath	Katholik, Mainz 1821 y sigs.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen 1955 y sigs.
MF	Miscellanea francescana, Rom 1886 y sigs.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift. München 1950 y sigs.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Tournai-Löwen-Paris 1879 y siguientes.
NTS	New Testament Studies, Cambridge-Washington 1954 y sigs.
Pauly-Wissowa	Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearb. von G. Wissowa u. W. Kroll (mit K. Mittelhaus), Stuttgart 1893 y sigs.
RET	Revista Española de Teología, Madrid 1941 y sigs.
RevEAug	Revue des Etudes Augustiniennes, Paris 1955 y sigs.
RevSR	Revue de Sciences Religieuses, Strassburg 1921 y sigs.
RHE	Revue d'histoire ecclesiastique, Löwen 1900 y sigs.
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strassburg 1921 y sigs.
RSPhTh	Revue des sciences philosophique et théologique, Paris 1907 y siguientes.
RSR	Recherches de science religieuse, Paris 1910 y sigs.
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Louvain 1929 y sigs.
RThom	Revue Thomiste. Paris 1893 y sigs.
StdZ	Stimmen der Zeit (vor 1914: Stimmen aus Maria Laach), Freiburg 1871 y sigs.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn 1909 y sigs.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878 y sigs.
ThPrQu	Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1848 y sigs.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 y sigs., Stuttgart 1946 y sigs.
ThRv	Theologische Revue, Münster 1902 y sigs.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945 y sigs.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier 1888 y sigs.
WiWei	Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf 1934 y sigs.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha), Stuttgart 1876 y siguientes.
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1926 y sigs.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck), Wien 1877 y siguientes.
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen 1900 y sigs., Berlin 1934 y sigs.

ZSavRGkan Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Absteilung, Weimar 1911 y sigs.
ZST Zeitschrift für syst. Theologie, Berlin 1923 y sigs.
ZMR Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster 1950 y sigs.

Además de los manuales citados en los §§ 1 y 28, véanse los artículos sobre la Iglesia en: «Lexikon f. theol. u. Kirche» V (1933), 968-981 (de L. Kösters, con abundante bibliografía); «Dict. de théol. cath.» IV, 1 (1939), 2108-2224 (de E. Dublanchy); «Dizionario Ecclesiástico» I (1953), 590-596 (de G. Vittonatto, O. P.); «Enciclopedia cattolica» III (1949), 1443-1481 (de M. Cordovani, Enrico Zosi, Pio Paschini); «Dictionnaire de la Bible», Suppl. II (1934), 487-691 (de A. Medebielle; con abundante bibliografía); «Dict. Apologétique» I (1911), 1219-1300 (de Yves de la Brière).

En los parágrafos que siguen al 165, sólo se cita la bibliografía que hay que añadir a cada uno de ellos. En el § 165 se cita la bibliografía general.

Detrás de las obras de teólogos evangélicos va la observación (prot.), salvo en casos en que es superflua.

§ 165: A. Bibliografía sistemática: Pius XII, *Über den mystischen Leib Christi (Mystici Corporis Christi)*, texto latín y alemán, Freiburg 1947. K. Adam, *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche*, en: ThQ 128 (1948), 257-309. Idem, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1948[12]. R. Aigrain, *Ecclesia*, Paris 1928. W. J. Alders, *De Kerk*, Groningen 1919. P. Althaus, *Das Erlebnis der Kirche*, Leipzig 1924[2] (prot.). J. Arintero, *Desvolvimiento y vitalidad de la Iglesia: Evolución Mística*, Salamanca 1930. H. Asmussen, *Warum noch Luth. Kirche*, Stuttgart 1949. G. Aulén, *Ekklesia contra kyrka?*, en: «Svensk teol. Kvartalskr.» 29 (1953), 15-24. G. Auzou, *La Parole de Dieu. Approches du Mystère des Saintes Ecritures*, Paris 1956. J. Bainvel, *De Ecclesia Christi*, Paris 1925. Idem, *Hors de l'Eglise pas de salut*, en: «Etudes» 132 (1913), 289-313. H. Baker, *Bins and Hunkin, the rise of the christian Church*, Cambridge 1930. P. Balmer, *Le fondement de l'Église*, en: *L'Église parmi nous*, Neuchâtel-Paris 1947. H. U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1952. K. Barth, *Die Kirche Jesu Christi (Theologische Existenz heute)*, München 1934 (prot.). Idem, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, en: *Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge* 3. Vol. Zollikon 1957, 158-163 (prot.). B. Bartmann, *Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum*. 1936. Idem, *Um die Kirche*, en ThGl 24 (1932), 89-93. R. Baumann, *Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum*, Tübingen 1957. P. Batifoll, *L'Église naissante et le Catholicisme*, Paris 1909 (trad. alemana, München 1910, de Fr. X. Seppelt). C. Baumgartner, *L'Eglise*, 1956. W. Becker, *Das Ärgernis an der Kirche*, en: *Der Weg aus dem Ghetto*, Köln 1955. R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Ingolstadt 1586. E. Benz,

Augustins Lehre von der Kirche, «Abh. d. Akad. d. Wiss. und Lit.», Wiesbaden 1954. J. Beumer, *Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff*, en: TThZ 56 (1956), 93-102. G. Bichlmair, *Urchristentum und katholische Kirche*, Innsbruck 1925. L. Billot, *De ecclesia Christi*, Rom 1930[6]. G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, en: *The Background of New Testament and its Eschatology, Festschrift für Dodd*, 1956, 254 y sigs. (prot.). L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris 1954. A. de Bovis, *De l'obéissance à l'Église*, en: NRTh 70 (1948), 20-47. Idem, *L'Église dans la société temporelle*, en: NRTh 79 (1957), 229-247. Brandis, *Ecclesia*, en: «Pauly-Wissowa» V (1905), 2163-2200. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951. F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg-Lyon 1942, trad. alemana: *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946. R. Bring, *Das Subjektive und das Objektive in der Kirchenauffassung*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 315-338. J. Brinktrine, *Von der Struktur und dem Wesen der Kirche*, en: ThGl 26 (1934), 21-29. Idem, *Was ist die Kirche?*, en: ThGl 28 (1936), 190-196. P. Broutin, *Mysterium ecclesiae*, Paris 1947. L. Brugère, *De Ecclesia Christi*, Paris 1878[2]. E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951 (prot.). P. Brunner, *Die Kirche und die Kirchen heute. Thesen zu einer konkreten Ekklesiologie und einem ökumenischen Ethos*, en: «Ev.-Luth. Kirchenzeitung» 8 (1954) 241-244 (prot.). V. M. Buffon, *Chiesa di Christi e Chiesa Romana nelle Opere e nelle Lettere di fra Paolo Sarpi*, Löwen 1941. S. Bulgakow, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, en: *Orient und Okzident* (1930), 1-22. L. G. Champion, *The Church of the New Testament*, London 1951. M. D. Chenu, *Corps de l'Eglise et Structures sociales*, en: «Jeunesse de l'Eglise» 8 (1948), 145-153. E. Commer, *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben*, Wien 1904. Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique*, Paris 1937. Idem, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, 1941, 2. ed. 1953. Idem, *Fait dogmatique et Foi ecclésiastique*, en: «Catholicisme», dir. por G. Jacquement, Fasc. 15, 1059-1067. Idem, *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, en: «Mélanges de Scienc. religieuse» (1950), 277-292. Idem, *La fonction prophétique de l'Eglise*, en: «Irénikon» 24 (1951), 289-312, 440-446. Idem, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950. C. T. Craig, *The Church in Paul*, en: «Rel. in Life» 22 (1953), 538-550. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1948[2]. *Credo ecclesiam. Von der Kirche heute*, ed. por la Ev. Michaelsbruderschaft,1955. P. Delor, *Possession et Espérance dans l'Eglise*, en: «Rev. Dioc. Tournai» 8 (1953), 238-251. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1928[5] (prot.). Idem, *Die werdende Kirche. Eine Einführung in die Apostelgeschichte*, Hamburg 1951 (prot.). M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, en: «Sitzungsb. d. Heidelb. Ak. d. Wiss.», 1942 (prot.). H. Dieckmann, *De Ecclesia* I et II, Friburgi Brisg. 1925. Idem, *Die Verfassung der Urkirche*, Berlin 1923. Idem, *De revelatione christiana*, 1930. H. Diem, *Kirche oder Christentum*, Stuttgart 1947. H. Dietzfelbinger, *Falsche und echte Lebendigkeit in der*

Kirche, München 1952. A. Dondeyne, T. Urdanoz, A. de Bovis, E. Sauras, *Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia*, en: «Documentos» 21, San Sebastián 1956. J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*, London 1921. A. R. Dulles, *The protestant concept of the Church*, en: AER (1955), 330-335. A. Dumas, *L'ordre dans l'Église. Autorité et soumission*, en: «Foi et Vie» (1955), 489-511. A. Durand, *Qu'est-ce que l'Eglise*, en: NRTh 83 (1951), 912-925. *Ein Buch von der Kirche*. Con colaboraciones de teólogos suecos, edit. por Gustav Aulén, Anton Fridrichsen, Anders Nygren, Hjalmar Lideroth, Ragnar Bring, Göttingen 1951. C. Feckes, *Aus dem Ringen um das Kirchenbild*, en: «Theol. der Zeit», 1936, 2. Continuación, 154-162. Idem, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934. H. Felder, *De Ecclesia*, Paderborn 1920. L. Fendt, *Die Kirche des Epheserbriefes*, en: ThLZ 77 (1952), 147-150. Idem, *Katholische Theologie der Gegenwart (Der Kirchengedanke im modernen Katholizismus)*, en: «Zeitschr. f. Theol. und Kirche» 1928, págs. 445 y sigs. J. C. Fenton, *Towards an adequate theological treatise «De Ecclesia»*, en: AER (1956), 183-197. J. Fleischmann, *Das Antlitz der Kirche*, Kolmar 1943. N. Flew, *The nature of the Church*, London 1952. K. Forster, *Zur Problemstellung Christentum und Kirche*, en: MThZ 6 (1955), 132-153. I. B. Franzelin, *Theses de ecclesia Christi*, Rom 1907. H. Frei, *Das Wesen der Kirche. Übereinstimmungen und Verschiedenheiten*, en: IKZ 42 (1952), 43-52. W. H. C. Frend, *The Donatist church*, Oxford 1952. H. Fries, *Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema: Die Kirche und der Mensch in der Gegenwart*, Stuttgart 1954. J. Frisque, *Hors de l'Église il n'y a pas de salut*, en: «Eglise vivante» (1955), 98-107. E. Gaugler, *Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften*, en: IKZ, 1924. F. Geiger, *Die katholische Kirche*, en: J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 45-52. J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz 1940. Idem, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gesehen*, Stuttgart 1952. B. Giertz, *Leb' in deiner Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 102-122. J. C. Gilhuis, *Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingwerk*, Kampen 1955. A. Ginzel, *Der Geist des hl. Augustinus*. 2. Artículo *Die Lehre von der Kirche*, en: ThQ 31 (1894). W. F. Goltermann, *Één Heer, één Kerk*, Nijkerk 1956. W. E. Gössmann, *Die Kirche als heiliger Raum*, en: MThZ 7 (1956), 129-139. A. Gréa, *L'Eglise et sa divine constitution*, Paris 1885. J. Gribomont, *Du sacrement de l'Eglise*, en: «Irénikon» 1949, 345-367. F. Grivec, *Einige Bemerkungen zu einer neueren Ekklesiologie*, en: ZKTh 1955, 338-431. R. Grosche, *Die Frage nach der Kirche*, Cath. 3 (1944), 3, 157-158. Idem, *Pilgernde Kirche*, Freiburg i. Br. 1938. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1956[4]. J. de Guibert, *De Christi Ecclesia*, Rom 1928[2]. Ad. v. Harnack, *Das Alter des Gliedes «Heilige Kirche» in Symbol*, en: «Festschr. f. A. Schlatter», 1922 (prot.). Idem, *Die*

Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1924[4]. F. Heiler, *Die Hochkirche*, 1930 (prot.). Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931/32 (prot.). Michaele d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia* I et II, Parisiis 1927/28. Ch.-V. Héris, *L'Eglise du Christ, son sacerdoce, son gouvernement*, 1930. S. Heurtevent, *L'unité de l'église*, 1930. G. Hoffmann, *Die Kontroverse über den Kirchenbegriff*, en: TThZ, 1956, 29-44. S. Huber, *Vom Christentum zum Reich Gottes*, Regensburg 1934. E. Hugon, *Hors de l'église point de salut*, Paris 1914. O. Iserland, *Die Kirche Christi*, Einsiedeln 1948. St. Jaki, O. S. B., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, «Bibliotheca Academia Catholica Hungarica» III, Rom 1957. A. Janssens, *De Kerk van Christus*, Antwerpen 1935. D. T. Jenkins, *The nature of Catholicity*, London 1943. A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955. Ch. Journet, *L'Eglise du verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. I. *La hiérarchie apostolique*, Paris 1941. II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951. Idem, *Théologie de l'Eglise*, Paris 1957. Idem, *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Eglise*, en: RThom 53 (1953), 439-487. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* IV (1921), 203-642. O. Karrer, *Kardinal Newman: Die Kirche*, Einsiedeln-Köln 1945-46. E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche in der Zeitenwende*, Paderborn 1937. S. Kierkegaard, *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, trad. por W. Kütemeyer, Berlin 1934. E. R. von Kienitz, *Die Gestalt der Kirche*, Frankfurt/M., 1937. E. Kinder, *Zur Frage des lutherischen Kirchenbegriffes*, en: «Ev.-Luth. Kirchenzeitung» 10 (1956), 67-69. L. Koch, *Das Gottesreich der Kirche nach Jakobs von Viterbo Schrift de regimine christiano* (disert. no impresa), Wien 1945. J. v. Kologriwof, *Das Wort des Lebens*, 1938. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, 4. Edic. cuidada por J. Beumer, Freiburg 1952. J. Kühn, *Das Zeitalter der Kirche*, Leipzig 1949. W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Paulus*, Zürich-Uppsala 1943. Idem, *Verheissung und Erfüllung*, 1945. A. Kuper, *Die Kirche Jesu Christi, Worte aus Reden und Schriften*, Berlin 1926. W. Küppers, *Christus und die Kirche in der theologischen Lehre*, en: IKZ 17 (1957), 35-66. A. Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche*, Gotha 1876. M. Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*, Stuttgart 1956. *La Iglesia nuestra madre*, Bilbao 1946. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, vol. II, *Der Auftrag der Kirche*, München 1958[2]. F. Lawlor, *The meditation of the Church in some pontifical documents*, en: «Th. Studies» 12 (1951), 481-504. J. Lebreton et J. Zeiller, *L'église primitive*, Paris 1946[2]. F. J. Leenhardt, *Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament*, Genf 1940. J Leipold, *Die Loslösung des Christentums*, en: ThLZ 79 (1954), 347-248 (prot.). R. Lettau, *Die Kirche Jesu Christi auf Erden auf Grund neuerer soziologischer Forschungen und Erkenntnisse*, Hamburg 1935. J.-L. Leuba, *L'institution et l'évènment*, Neuchâtel 1950. C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie*, en: «Irénikon» 19 (1946), 129-152, 283-317; 20 (1947), 34-54.

H. Lindroth, *Das Dogma von der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 185-201. P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Freiburg 1956. J. Loncke, *Credo in ecclesiam Christi catholicam*, en: «Coll Brug.» 49 (1953), 318-326. Idem, *Credo in ecclesiam unam*, en: «Coll Brug.» 49 (1953), 97-127. J. Loosen, *Ekklesiologische, christologische und trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff*, en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart» (Festschrift für M. Schmaus), München 1957, 89-102. Lowrie, *The Church and its organisation in the primitive and catholic times*, New York-London 1904. H. de Lubac, *Catholicisme* (Unam Sanctam 3), Paris 1938; trad. alemana de Urs v. Balthasar, Einsieldeln 1943. Idem, *Betrachtungen über die Kirche*, Graz-Köln-Wien 1954. H. Lutze, *Das Mysterium der Kirche*, Gütersloh 1948. J. D. M. Maes, *De Kerk van Christus. Dogmatisch Tractaat*, Antwerpen 1928-29. J. Malmberg, *De Kerk des Heren*, en: «Genade en Kerk», 1952, 266-294. E. Malmeström, *Kontinuität und Erneuerung der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 303-312. A. J. Mason, *Conception of the church in early times. Essays on the early history of the church and the ministery*, London 1921². R. Mehl, «*Ecclesia quoad substantiam*», en: RHPhR (1956), 317-328. Ph. H. Menoud, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel 1952. A. Minon, *Ambiguité de l'Eglise*, en: «Rev. ecclés.» (1955), 82-96. Idem, *Nécessité de l'Eglise*, en: «Rev. ecclés.» (1955), 204-219. O. Moe, *Um den neutestamentlichen Ekklesia-Begriff*, en: «Tidsskr. og Kirke» 23 (1952), 26-30. Y. de Montcheuil, S. J., *Aspects de l'Eglise*, Paris 1957. Idem, *Kirche und Wagnis des Glaubens*, Freiburg 1957. M.-I. Montuclard, *La médiation de l'Église et la médiation de l'histoire*, en: *Délivrance de l'homme* (Jeunesse de l'Église, 7), 1949, 9-33. W. Mundle, *Das Kirchenbewusstsein der alten Christenheit*, en: ZNW 22 (1923), 20-42. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trierer Theol. Studien, 5), Trier 1954. W. Michel, *Bekenntnis zur Kirche*, Berlin 1932 (prot.). Mysterium, *Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, edit. por I. Herwegen, 1926. L. Newbegin, *The household of God. Lectures on the nature of the Church*, London 1954. J. Nicolussi, *Die Kirche Christi*, Innsbruck 1954. G. van Noort, *De ecclesia Christi*, 1920. A. Nygren, *Christ and his Church*, Westminster (Philad.) 1956. D. M. Occhiena, *La Chiesa Cattolica. Dall'uomo a Dio. Apologetica del concreto*, vol. II, Turin 1952. L. Ottiger, *De ecclesia*, Freiburg i. Br. 1911. B. Panzram, *Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung*, en: MThZ 4 (1953), 187-211. C. Passaglia, *De ecclesia Christi*, Regensburg 1853/6. A. L. Peck, *This Church of Christ*, London 1955 (anglikanisch). E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche*, en: ThZ 6 (1950), 77-79. Idem, *Die Kirche*, München 1929. Idem, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1933 (publicado también en: *Theologische Traktate* [München 1951] 239-292). W. Philipp, *Die christlichen Kirchen in der Welt, Kirchenkunde und Glaubenslehre im Abriss*, Wiesbaden 1951. F. Pilgram, *Physiologie der Kirche*, Mainz 1931². Th. Plasmann, «*This is a deep Mysteri*», en: AER 127 (1952), 217-224. R.-P. de Poulpiquet, *L'Eglise catholique*, Paris

1923. K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br. 1939. E. Przywara und H. Sauer, *Gespräch zwischen den Kirchen. Das Grundsätzliche*, Nürnberg 1957. E. Przywara, *Theologie der Kirche. Ekklesiologie*, en: «Scholastik» 16 (1941), 321-334. H. Rahner, *Die Kirche Gottes, Kraft in menschlicher Schwäche*, Freiburg 1957². Idem, *Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1957. L. Richard, *Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: le baptême — incorporation à l'Eglise*, en: NRTh 74 (1952), 485-492. K. Ricker, *Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffes*, München 1914. A. Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums*, vol. III: *Die Wahrheit über die Kirche Jesu*, Freiburg 1954. J. Salaverri, *La Iglesia, orientadora de la enseñanza*, en: «Razón y Fe» 121 (1940), 89-102. Idem, *Lo divino y lo humano en la Iglesia*, en: «Est. Ecles.» 27 (1953), 167-202. P. Schanz, *Der Begriff der Kirche*, en: ThQ 75 (1895). M. J. Scheeben, *Das Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente*, en: *Die Mysterien des Christentums, Ges. Schriften* II, edit. por J. Höfer, Freiburg 1941. O. Schelfhout-J. Coppens usw., *Onze Moeder de Heilige Kerk*, Gent 1956. K. H. Schelkle, *Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefes*, en: ThQ 136 (1954), 290-318. H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, Festschrift für Gogarten*, Giessen 1948. E. Schlink, *Die Kirche in Gottes Heilsplan. Die Ergebnisse der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam*, en: ThLZ 73 (1948) Nr. 11 (prot.). K. L. Schmid, *Das Kirchenproblem im Urchristentum*, en: «Theol. Blätt.» (1927; prot.). Idem, *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, en: «Festgabe A. Deissmann», Tübingen 1927, 259-319. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949. R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica*, Paris 1926. B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1956. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfur/M. 1953. Idem, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes*, en: «Fragen der Theologie heute», edit. por J. Freiner, J. Trütsch y F. Böckle, Zürich-Köln 1957. 319-335. Idem, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1940. A. D. Sertillanges, *Das Wunder der Kirche*, 1937. W. Stählin, *«Mit der Kirche leben». Was ist das?*, Kassel 1949 (prot.). E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, Stuttgart 1947². G. Stewart, *The Church*, New York 1941. E. Stirnimann, *La Chiesa nella problematica presente*, en: «Problemi e orientamenti di teologia dommatica», al cuidado de la Pontificia Teologica di Milano, Presentazione di S. E. Mons. G., B. Montini (Mailand 1957), 143-170. W. Stolz, *Der dialektische-personalistische Kirchenbegriff. Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners*, en: «Divus Thomas» 28 (1950), 293-308. Idem, *Theologisch-dialektischer Personalismus und die kirchliche Einheit*, Fribourg 1955. D. Stone, *The Christian Church*, 3. Edic. London 1915. A. Straub, *De ecclesia Christi*, Innsbruck 1912. Kard. Suhard, *Aufstieg oder Niedergang der Kirche*, Offenburg 1948². M. Sweeting, *Où est l'Eglise*, en: RThPh, 1956. 47-55. M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1921. K. Thieme, *Geschichte der Kirche und Kirchengeschichte*, en: Cath 4 (1935), 1, 33-37.

Idem, *Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief*, en: ZKTh 74 (1952), 63-70. L. Thimme, *Drei Kapitel von der Kirche, für ihre Liebhaber und Verächter*, Neukirchen 1936. E. Thurneysen, *Der Mensch von heute und die Kirche*, Berlin 1936. L. J. Trese, *Der Christ in der Kirche*, Aschaffenburg 1954. W. Trillhaas, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, München 1950. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* I, 2. ed. Rom. 1946. Idem, *Ecclesia Sponsa, Virgo Mater*, en Greg 18 (1937), 3-29. J. Tyciak, *Christus und die Kirche*, 1936. S. Tyszkiewicz, *Unionisme et spiritualité ecclésiale*, en: «Gregorianum» 34 (1953), 238-251. A. M. Vellico, *De Ecclesia Christi*, Rom 1940. M. Villain-J. de Baciocchi, *La vocation de l'Eglise*, Paris 1953. A. Vonier, O. S. B., *Das Mysterium der Kirche*, Salzburg 1934. P. De Vooght, *«Universitas praedestinatorum» et «congregatio fidelium» dans l'ecclesiologie de Jean Hus*, en: EThL 32 (1956), 487-534. E. Waitz, *Das Wesen der evangelischen Kirche*, Hannover 1913. E. Walter, *Christus und der Kosmos*, Stuttgart 1948. J. F. Walvoord, *Premillennialisme and the Church as a Mystery*, en: «Bibl. Sacra» 111 (1954), 1-10, 97-104. O. Weber, *Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Heukirchen 1949. G. Wehrung, *Die Kirche nach evangelischem Verständnis*, Gütersloh 1945 (prot.). A. Wenger, *Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les l'Eglises orthodoxes*, en: NRTh (1954), 631-654. G. Wilners, *De ecclesia Christi libri sex*, Regensburg 1897. E. Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, München 1954 (prot.). H. F. Woodhouse, *The doctrin of the church in Anglican theologie*, 1547-1603, London 1954. O. Wyon, *Témoignages du renouveau dans la vie de l'Église*, en: *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris 1949. T. Zapelena, *De actuali statu ecclesiologiae*, en: AnalGreg 68 (1954), 143-164. Idem, *De ecclesia Christi*. P. I: *Pars apologetica*, 5.ª ed., P. II: *Apologetico dogmatica*, 2.ª ed., Rom 1950-1954. J. Zeiller, *L'Eglise primitive. Histoire de l'Eglise*, Paris 1946² (véase Lebreton). B. Zenkowsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, Stuttgart 1951. A. Zwettler, *Auf diesem Fels. Das Fundament des katholischen Glaubens*, Innsbruck 1952. K. Pieper, *Jesus und die Kirche*, 1932. F. Siegmund-Schultze, *Die Kirche im Neuen Testament und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Berlin 1930. O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, 1941. R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche*, 1885. G. Schulz, *Vom Sinn der Kirche*, Gütersloh 1926. R. Winckler, *Das Wesen der Kirche*, 1931. H. Schell, *Kirche und Gottesreich. Die Kirche als Selbstverwirklichung des Gottesreiches der Innerlichkeit und Tatkraft, der Liebe und des Lebens*, Selección e introducción de J. Hasenfuss, Freiburg 1957. H. Rendtorff, *So lasst Gott Kirche werden. Handreichung zur 20. Bibelwoche 1957/58 über Texte aus der Apostelgeschichte*, Berlin 1957.

Obras históricas: K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907. H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise: Jacques de Viterbe, De regime Christiano*, Paris 1926. J. Bainvel, *L'idée de l'Eglise au moyen-âge:*

Saint Anselme et saint Bernard, en: «Science catholique» (1899). 193-214. G. Bardy, *L'église à la fin du premier siècle*, Paris 1932. Idem, *La Théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947. Idem, *La théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée*, Paris 1945. Batiffol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Paris 1919[7]. W. Becker, *Zum Kirchenbild der jungen deutschen Generation, Christliche Verwirklichung* (Rothenfels a. M. 1937), 84-101. H. Bietenhard, *Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten*, en: ThZ 4 (1948), 174-192. E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934. L. Bernacki, *La doctrine de l'église chez le Cardinal Hosius*, Paris 1936. J. Beumer, *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik*, en: «Scholastik» 26 (1951), 364-389; 27 (1952), 183-209. J. Böni, *Le problème de l'Eglise. Recherches sur le concept d'Eglise dans l'antiquité chrétienne*, Lausanne 1934; trad. alemana: *Der Kampf um die Kirche. Studien zum Kirchenbegriff des christlichen Altertums*. Vevey, Soc. de l'Impr. Klausfelder 1934 (prot.). B. C. Butler, O. S. B., *St. Cyprian on the Church*, en: DR 71 (1953), 1-13, 119-134, 258-272. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris 1948[2]. J. Chatillon, *Une ecclesiologie médievale: L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de Saint Victor au XII° siècle*, en: «Irènikon» 22 (1949), 115-138; 395-411. J. Collantes Lozano, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954. Y. Congar, *L'Ecclésiologie de Saint Bernard*, en: «Anal. Sacri ord. Cisterc.» 9 (1953), 114-135. Idem, *L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin*, en: «Esquisses du mystère de l'Église», Paris 1941, 59-91. Idem, *L'Idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin*, en: «Rev. Scienc. philos. théol.» 29 (1940), 31-58. Idem, *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas*, en: «Thomist» 1 (1939), 331-359. Idem, *Positions des orthodoxes et des anglicans au regard d'une position «protestante» en ecclésiologie*, en: «Irénikon» 23 (1950), 302-308. A. Darquennes, *La définition de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin*, en: *L'organisation corporative du moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime*, Leuven 1943, 1-54. K. Delahaye, *Die Kirche als Vermittlerin des Heils in der frühen Patristik*, disert. no impresa, Tübingen. A. Dietershagen, O. F. M., *Kirche und theologisches Denken nach Duns Scotus*, en: WiWei 1 (1934), 273-288. G. Favara, *Chiesa e grazia in Sant' Agostino*, en: DTh (P) 55 (1952), 375-395. Jos. Felderer, *Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts*, en: ZKTh 75 (1953), 257-330. J. C. Fenton, *Father Journet's Concept of Church*, en: AER 127 (1952), 370-380. Idem, *Scholastik Definitions of the Catholic Church*, en: AER 111 (1944), 59-69, 131-145, 212-228. E. Foerster, *Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters*, en: *Festgabe J. Kaftan* (Tübingen 1920), 87-102. K. Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber regularum des Tyconius*, en: MThZ 7 (1956), 173-183. J. Chr. Franken, *Kritische Philosophie und dialektische Theologie. Prolegomena zu einer philosophischen Behandlung des Problems der christlichen Gemeinschaft*, Amsterdam-Paris 1932.

J. R. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, en: ThQ 107 (1926), 198-222; 108 (1927), 233-255. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954. F. Gössmann, *Der Kirchenbegriff bei W. Solovjeff*, Würzburg 1936. M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903. R. D. Grützmacher, *Die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche*, en: «Neue kirchliche Zeitschrift» 27 (1916), 467-497, 535-572, 615-641, 691-741. J. Hadžega, *Die Schwierigkeit der kirchlichen Union in der neueren russischen Literatur*, en: ThGl 28 (1936), 437-453. E. R. Hambye, S. J., *The nature of the Church according to the Teaching of the Greek Dissidents*, en: «The Clergy Rev.» (1957), 140-151. A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh 1951. J. Hasenfuss, *Die Ekklesiologie Hermann Schells*, en: MThZ 7 (1956), 29-44. A. Hauck, *Gegensätze im Kirchenbegriff des späteren Mittelalters*, en: «Luthertum» (1938), 225-240 (prot.). J. B. Heinrich, *Der vom Domdekan Heinrich für Ketteler verfasste Dekretenentwurf De ecclesia catholica*, edit. por L. Lenhart, en: ArchMRhKG V (1953), 325-355. F. Hofmann, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, en: «Vitae et Veritati», Festgabe für Karl Adam, Düsseldorf 1956, 11-27. Idem, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff* I, S. 288 y sigs., Tübingen 1932 (prot.). H. Jedin, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert*, «Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche» IV, Biblioteca storica Sansoni XXV (Firenze 1955), 59-73. J. Kaup, *Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura*, en: FStud 26 (1939), 333-344. K. Kilga, *Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard von Clairvaux*, Bregenz 1948. O. Krook, *Die Erneuerung des Kirchenbegriffes in der schwedischen Theologie*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 274-284 (prot.). J. Leclercq, *Histoire des doctrines ecclésiologiques*, en: RSR (1956), 443-474. Idem, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIe siècle*, Paris 1942. Idem, *L'Idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham*, en: «Bulletin of the International Committee of Historical Sciences» (Dez. 1937), 425-451. H. Lindroth, *Das frühchristliche Bekenntnis*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 202-211 (prot.). O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*, Uppsala 1932. W. Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte* (Franz Delitzsch-Vorlesungen, 1951), Stuttgart 1953. A. L. Mayer-Pfannholz, *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, en: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O. S. B.*, edit. por A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser (Düsseldorf 1951), 274-302. Idem, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte*, en: ThGl 33 (1941), 22-34. F. Merzbacher, *Wandlungen des Kirchenbegriffes im Spätmittelater. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden XIII., des XIV.*

und XV. Jhts., en: ZSavRGkan 1953, 274-361. G. Metzer, *Die Kirche Afrikas um die Wende des IV. und V. Jahrhunderts nach dem augustinischen Briefkorpus*, Tübingen 1934. Th. Michels, *Das Heilswerk der Kirche*, Salzburg 1935. L. Mondadon, *Bible et Eglise dans l'Apologétique de saint Augustin*, en: «Rech. de sc. rel.» II (1911). N. Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Bonn 1939. J. B. Müller, *St. Augustinus der geniale Kronzeuge der Kirche*, Paderborn 1937. H. A. Moreton, *Rome et l'église primitive*, Paris 1938. G. Niemeier, *Zur Geschichte des evangelisch-katholischen Gegensatzes in der Lehre von der Kirche*, *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 1952, 6. H. Odeberg, *Der neuzeitliche Individualismus und der Kirchengedanke im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 73-84. J. Orcibal, *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVIIe siècle*, en: «Relaz. del X. Congresso intern. sc. storiche» IV (Florenz 1955), 111-135. F. Ott, *Der Kirchenbegriff bei den Scholastikern, besonders bei Richard von Mediavilla*, en: FStud 25 (1938), 331-353. W. H. van de Pol, *Die Kirche im Leben und Denken Newmans*, Salzburg 1937. Y. M. Pollet, *La doctrine de Cajetan sur l'Eglise*, en: Angel. 11 (1934), 514-532; 12 (1935), 233-244. H. Rahner, *«Mysterium lunae». Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, en: ZKTh 63 (1939), 311-349, 428-442; 64 (1940), 61-80, 121-131. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, en: ZKTh 73 (1951), 129-169, 313-346. J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im «Liber regularum»*, en: «Rev. des études augustiniennes» II, 1-2 (1956), 173-186. A. Rose, *Idee und Gestalt der Kirche beim hl. Ambrosius*, Dis. Breslau 1941 (ined.). J. Salaverri, *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano «sentir con la Iglesia»*, en: EE 31 (1957), 139-171. Th. A. Schafer, *Jonathan Edward's concept of Church*, en: «Church History» 1955, 51-66. W. Scherer, *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche*, Freiburg i. Br. 1928. N. Schiffers, *Die Einheit der Kirche nach Newman*, Düsseldorf 1956. M. Schlauch, *The Allegory of Church and Synagogue*, en: Spec 14 (1939), 448-464. H. Schmidt, *Des Augustinus Lehre von der Kirche*, en: «Jahrb. f. d. Theol.» VI, 1861. W. Schmidt, *Die Kirche bei Irenäus*, Helsingfors 1934. H. H. Schrey, *Das Ringen um die Kirche in der Schwedischen Theologie der Gegenwart*, en: «Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht», 1949/50, 136 y sigs., München 1951. S. H. Thomson, *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia (Studies and Texts in medieval Thought)*, Cambridge 1956. B. Schultze, *Die Schau der Kirche bei N. Berdjajew* (Or. chr. anal. 116), Rom 1938. R. Siliê, O. F. M., *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge III), Breslau 1938. P. Simon, *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Freiburg i. Br. 1936. L. Smit, *Geert Groote over de Kerk*, en: «Stud. cath.» 10 (1933-34), 257-268, 367-378. Th. Spacil, *Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, Roma 1923. G. Spanedda, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, Sassari 1945. Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche*

nach dem Hl. Augustinus, Paderborn 1892. K. G. Steck, *Über das ekklesiologische Gespräch zwischen Karl Barth und Erich Przywara*, 1927/29, in Antwort, Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, 249-265. J. F. Stockmann, *Joannis de Turrecremata, O. P., vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico*, Bologna 1951. A. Stolz, *M. J. Scheeben und das Mysterium der Kirche*, en: «Der kathol. Gedanke» 8 (1935), 116-124. W. Stolz, *Die Wesensfunktion der Kirche. Kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Verkündigung des Wortes Gottes*, en: DTh 29 (1951), 318-344, 457-481. G. Thils, *Le «Tractatus de Ecclesia» de Jean de Raguse*, en: «Angelicum» 17 (1940), 219-244. S. Tyszkiewicz, *Platonisme et Plotinisme dans l'ecclésiologie russe orthodoxe*, en: NRTh 76 (1954), 288-302. R. Voeltzel, *Vraie et fausse Eglisse selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle*, Paris 1955. W. Ullmann, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana*, en: «Studi Gregoriani» IV (1952), 11-127. W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955. Idem, *Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten*, en: «Orient. Christ. Period.» 19 (1953), 128-177. L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, en: ZKTh 70 (1948), 393-449. A. Wenger, *Note sur l'ecclésiologie de Serge Boulgakov*, en: NRTh 77 (1955), 958-962. Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu seiner Vertreibung aus Genf* (Disert. Bonn), Halle 1909. J. Zeiller, *La conception de l'église aux premiers siècles*, en: RHE 29 (1933), 571-585, 827-848. G. Klein, *Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian*, en: ZKG 68 (1957), 48-68. G. Feuerer, *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie* (Freiburger Theol. Studien 36), Freiburg 1933.

§ 166 A: W. Becker, *Zur Wesenserkenntnis der lebendigen Kirche*, en: «Die Schildgenossen» 17 (1938), 133-152. J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche*, en: ThGl 31 (1939), 379-391. A. de Bovis, *Ecclesia, Mater fidei*, en: «Rev. Asc. Myst.», 1954, 97-116. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933. Y. Congar, *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallele*, en: *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburg 1954, 239-268. G. Feuerer, *Unsere Kirche im Kommen. Begegnung von Jetztzeit und Endzeit*, Freiburg i. Br. 1937. M. Fraeyman, *Het kerkelijk sociaal aspekt von het geloof*, en: «Collationes Brugenses et Gradavenses» 3 (1957), 23-38. M. D. Koster, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950. E. Krebs, *Die Bedeutung der Kirche für den Glauben*, en: ThGl 15 (1923). J. Leclerq, *L'Eglise et la souveraineté*, vol. 1, 1941; vol. 2, 1951. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, trad. alemana: *Betrachtung über die Kirche*, Graz-Köln 1954. J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927. G. Renard, *L'Église et la souveraineté*, en: «Vie intell.» 14 (1932), 8-30. C. Zimara, *Rufe nach wissenschaftlicher Ekklesiologie*, en: DTh 21 (1943), 98-112.

§ 166 B: J. G. Campbell, *The Origin and Meaning of the Christian use of the word ekklesia*, en: «Journal of Theological Studies» (1948), 130-142. G. Dunker, *La Chiesa e le versioni della S. Scrittura in lingua volgare*, en: «Angelicum» 24 (1947), 140-167. H. Koehnlein, *La notion de l'eglise chez l'apôtre Paul*, en: RHPhR 17 (1938), 357-377. K. L. Schmidt, *Ecclesia*, en: Kittel WNT III, 502-539; *basileia tou Theou*, Ibid I, 573-595.

§ 167 A: K. Buchheim, *Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium*, München 1948. B. Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn 1904. H. Chr. von Hase, *Die Gegenwart Christi in der Kirche* (Beiträge z. Förderung der Theologie, Bd. 38, H. 1), Gütersloh 1934 (prot.). J. Leclercq, *Das Leben Christi in der Kirche*, Luzern 1950. E. Schlink, *Christus und die Kirche*, en: KuD 1 (1955), 208-225 (prot.). Th. Schnitzler, *Christus-Kirche in Passion und Auferstehung*, Düsseldorf 1940. H. Stirnimann, *Die Kirche und der Geist Christi*, en: DTh 31 (1953), 5-17. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, Rom 1933. H. D. Wendland, *Die Kirche als göttliche Stifung*, Leipzig 1939.

§ 167 B: J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche*, en: WiWei 9 (1942), 12-22. Idem, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, en: MThZ 3 (1952), 161-175. W. Bulst, *Israel als «signum elevatum in nationes». Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des Alten Testamentes*, en: *Analogie zum Zeichencharakter der Kirche*, en: ZKTh 74 (1952), 167-204. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel (Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, edit. por Marcel Reding) [Düsseldorf 1952]. 79-108. A. Fridrichsen, *Messias und Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 29-50. H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im Alten Testament*, Berlin 1936. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT*, Stuttgart 1939. F. J. Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten*, 1883. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 55. Bd.), Gütersloh 1954 (prot.). Ch. Journet, *Destinées d'Israël. A propos du Salut par les Juifs*, Paris 1945. H. Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949. L. Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, Frankfurt/M. 1955. Jos. M. Niden, *Gottes Volk und Gottes Sohn*, Frankfurt/M. 1954. H. de Lubac, Jos. Chaine, L. Richard, Jos. Bonsirven, *Israël et la foi chrétienne*, 1942. A. Ohlmeyer, *Moses im Glanze des Erlösers*, Freiburg 1957.

§ 167 C: K. Adam, *Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*, en: ThQ 94 (1912). Idem, *Zum ausserkanonischen Gebrauch von Binden und Lösen*, en: ThQ 96 (1914), 49-64, 161-197. B. Altaner, *War Petrus in Rom?*, en: ThRv 36 (1937), 177-188. E. Arens, *Das Verhältnis der Apostel Petrus und Paulus nach den Schriften des NT*,

Theol. ungedr. Diss., Bonn 1940. B. Bartmann, *Der Felsenbau Jesu (Mt. 16, 18) in der neuesten Literatur der Gegner*, en: ThGl 20 (1928), 1-17. R. Baumann, *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, Stuttgart 1950. M. Besson, *St. Pierre et la primauté Romaine*, Paris 1929. P. Bonnard, *Jésus-Christ édificant son Eglise. Le concept d'édification dans le NT* (Cahiers théol. Act. prot. 21), Neuchâtel-Paris 1948. M. Bottier, *Pierre et le temps de l'Eglise*, en: «Foi et Vie» 51 (1953), 497-517. F. M. Braun, *Tu es Petrus (Matth. 16, 18)*, en: «Nova et vetera» 16 (1941), 143-153. W. Brandt, *Simon Petrus*, Berlin 1939[5]. H. Bruders, *Mth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung*, en: ZKTh 35 (1911). R. Bultmann, *Die Frage der Echtheit von Mt. 16, 17-19*, en: «Theol. Blätter» 20 (1941), 265-279 (prot.). Idem, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus- bekenntnis*, en: ZNW 19 (1919-20), 165-174 (prot.). P. Buysse, *L'Eglise de Jésus*, Paris 1928[8]. H. v. Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, en: «Studia Theologica» I, 1-2 (1947), 96-130. Cassien, *S. Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament. Le problème de la primauté*, en «Istina» 3 (1955), 261-304. C. Cecchelli, *Gli Apostoli a Roma*, 1938. Idem, *La tomba di S. Paolo*, en: «Capitolium» 1950. L. Cerfaux, *Saint Pierre et sa succession*, en: RSR 41 (1953), 188-202. H. Chadwick, *St. Peter and St. Paul in Rome*, en: *The problem of the memoria Apostolorum ad Catacumbas*, en: JThS (1957), 30-52. R. Chéramy, *Saint-Sébastien-hors-les-murs*, 1925. G. Chevrot, *Petrus der Apostel*, Luzern 1938. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales*, Paris 1956. J. J. Como, *The Church of the N. T.*, Boston 1927. Y. Congar, *Cephas-Céphalè-Caput*, en: «Rev. Moyen Age latin» 8 (1952), 5-42. N. Corte, *Saint Pierre est-il au Vatican?*, Paris 1957. G. Corti, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa*, en: «La sciencia Tomista», 84 (1956), 321-335, 427-450. C. T. Craig, *The church of the New Testament*, en: «Christendom», vol. XIII/nr. 3, p. 348-357. O. Cullmann, *La royauté de Jésus-Christ et l'Église dans le NT*, Paris 1941. Idem, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain*, en: RHPhR (1930), 294 y siguientes. O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich 1952. H. Dannenbauer, *Die römische Petruslegende*, en: «Hist. Zeitschr.» (1932), 239. Idem, *Nochmals die römische Petruslegende*, en: «Hist. Zeitschr.» (1939), 81 y sigs. G. Dejaifve, *M. Cullmann et la question de Pierre*, en: NRTh 5 (1953), 365-379. H. Delehaye, *Hagiographie et archéologie romaines* II, *Le sanctuaire des apôtres sur la voie Appienne*, en: «Analecta Bollandiana» 1927. A. Dell, *Matthäus XVI, 17-19*, en: ZNW 15 (1914), 1-49; 17 (1916), 27-32. M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*, en: ThLZ (1947). H. Dieckmann, *Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatialstelle*, Bibl. 4 (1933), 189-200. W. D. Davies-D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology in honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956. A. M. Dubarle-P. Dreyfus, *La primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament*, en: «Istina» 2 (1955), 335-346. St. v. Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, en: Esser-Mausbach,

Religion, Christentum, Kirche, II³, 1923. J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, 1950. J. Dupont, O. S. B., *Pierre et Paul dans les Actes*, en: RB 6 (1957), 25-47. Idem, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949. J. Dutlin, *The Gates of Hades*, en: «The Expository Times» 1916. C. Erbes, *Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber*, en: ZKG (1924). Idem, *Die Gräber und Kirchen Pauli und Petri in Rom*, en: ZKG (1885). S. Euringer, *Der locus classicus des Primates (Mt. 16, 18) und der Diatesscrontext des heilig. Ephräm*, en: *Festgabe für Ehrhardt*, Bonn 1922, 141-179. E. de Faye, *Études sur les origines de l'âge apostolique*, Paris 1909. A. Ferrua, *La Storia del sepolcro di san Pietro*, en: «La civiltà cattolica» (1952). P. Feine, *Theologie des N. T.*, Leipzig 1936⁷. L. Fonk, *Tu es Petrus*, en: Bibl. I (1920), 240-264. C. Fouard, *S. Pierre et les premières années du christianisme*, 1956? A. Frank, *Die zwölf Jünger Jesu*, Osterode 1926. A. Fridrichsen, *Die Apologie des Paulus Gal. I*, Giessen 1921 (prot.). Idem, *The Apostle and his Message*, en: «Upsala Universitets Arsskrift», 1947 (prot.). Idem, *Die neutestamentliche Gemeinde*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 51-72. M. Friedländer, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin 1908 (prot.). P. Gaechter, *Das dreifache «Weide meine Lämmer»*, en: ZKTh 69 (1947), 328-344. Idem, *Sieben (Apg. 6, 1-6)*, en: ZKTh 74 (1952), 129-166. Idem, *Die Wahl des Matthias (Apostelgesch. 1, 15-16)*, en: ZKTh, 1949. Idem, *Jerusalem und Antiochia, ein Beitrag zur urkirchlichen Rechtsentwicklung*, en: ZKTh, 1948. Idem, *Petrus in Antiochien*, en: ZKTh 72 (1950), 177-212. Idem, *Petrus und seine Nachfolge. Zum Petrusbuch von Prof. Cullman*, en: ZKTh 75 (1953), 331-337. G. Gander, *Petros-Petra dans Matth. XVI, 18*, en: «Rev. de Theol. et Phil.» 29 (1941), 5-29. J. Geiselmann, *Der petrinische Primat (Mt. 16, 17 y sigs.), seine neueste Bestreitung und Rechtfertigung*, en: «Bibl. Streitfragen» XII, 7, Münster 1927. A. Gilg, *Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung*, en: ThZ 11 (1955), 185-206. F. Gillmann, *Zur scholast. Auslegung von Mt. 16, 18*, en: AkathKr 104 (1924), 41-53. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im N. T.*, Gütersloh 1929. K. G. Goetz, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden*, Leipzig 1927. R. Graber, *Petrus der Fels, Fragen um den Primat*, Ettal 1949. J. Grahan, *Peter the Dispenser*, en: *Wort des Lebens, Festschrift für Max Meinertz*, Münster 1951, 60-67. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, 2 vols., Paris 1930. W. Grundmann, *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia*, en: ZNW (1940), 132 y sigs. (prot.). K. Guggisberg, *Matth 16, 18 und 19 in der Kirchengeschichte*, en: ZKG 54 (1935), 276-300. Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris 1909. Ch. Guignebert, *La sépulture de Pierre*, en: «Rev. histor.» 1931, 225 y sigs. F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, 1922. A. Harnack, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus*, en: «Sitzungsb. der Preuss. Akad. d. Wiss.», 1922. Idem, *Petrus im Urteil der*

Kirchenfeinde des Altertums, en: *Festgabe f. K. Müller*, 1922, 2 y sigs. G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1930. K. Heussi, *War Petrus in Rom*, Gotha 1936. U. Holtzmeister, *Vita S. Petri Apostoli*, Parisiis 1936. J. Horst, *Der Kirchengedanke bei Mt. 16, 18*, en: ZST 20 (1943), 123-144. F. v. Hügel, *Some notes on the Petrine Claims*, London 1930. G. Jaquement, *Tu es Petrus*, Paris 1934. Ch. Journet, *L'apostolicité, propriété et note de la véritable église*, en: RThom 43 (1937), 167-200. Ch. Journet, *Primauté de Pierre*, Paris 1953. E. Josi, *Gli scavi nelle sacre Grotte Vaticane: Il Vaticano nel 1944*. L. Kaas (con B. M. Ap. Ghetti, A. Ferrua, S. J., E. Josi, E. Kirschbaum, S. J.), *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano* (con un apéndice de C. Serafini), Rom 1951 (2 Bde.). O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie*, en: ZKTh (1955), 129-168. Idem, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage — Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans v. Campenhausen*, Frankfurt/M. 1953. E. Käsemann, *Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Kor 10-13*, en: ZNW 41 (1942), 33-71 (prot.). F. Kattenbusch, *Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matth 16, 18*, en: «Studien und Kritiken» (1922), 96-131. Idem, *Der Quellort der Kirche*, en: *Festgabe für Ad. Harnack* (Tübingen 1921), 143-172 (prot.). Idem, *Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem (Festgabe f. K. Müller* 1922), 322-351 (prot.). H. Katzenmayer, *Das Todesjahr des Petrus*, en: IKZ 29 (1939), 85-93. Idem, *Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und zu Antiochien*, en: IKZ (1945), 116 y sigs. (prot.). Idem, *Die Schicksale des Petrus von seinem Aufenthalt in Korinth bis zu seinem Martyrertod*, en: IKZ (1944), 145 y sigs. (prot.). Idem, *Zum Lebensausgang des Petrus*, en: IKZ 42 (1952), 178-181 (prot.). Idem, *Zur Frage, ob Petrus in Rom war (I. Clemensbrief 5-6)*, en: IKZ 28 (1938), 129-140. Idem, *Zur Frage, ob Petrus in Rom war*, en: IKZ 57 (1949), 243-249. J. P. Kirsch, *Die «memoria Apostolorum» an der Appischen Strasse zu Rom und die liturgische Feier des 29. Juni*, en: «Jahrbuch f. Liturgiewiss.» (1923). Idem, *Die neuentdeckte memoria Apostolorum an der Via Appia bei Rom*, en: «Jahresbericht der Görresges.», 1921. E. Kirschbaum, *Die Ausgrabungen unter der Petruskirche in Rom*, en: StdZ (1949). Idem, *Gli scavi sotto la basilica di S. Pietro*, en: Gr (1948). Idem, «*Petri in Catacumbas*», en: «Misc. liturg. in honorem L. Cuniberti Mohlberg», 1948. Th. Klauser, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 24 [1956]; v. la reseña de E. Kirschbaum, en: RQ 51 (1956), 247-254. J. L. Klink, *Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde*, Dissertation, Leyden 1947. H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, 1910. W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, Münster 1928. E. Krebs, *Urkirche und Judentum*, Berlin 1926. E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese. Historisch-kritische Darstellung*, en: ZKTh 78 (1956), 169-173. M. Kreuzer,

Die Apostolische Kirche, Gladbach 1929. I. M. Lagrange, *L'Evangile de Jésus Christ,* Paris 1931. H. Lang, *Was ist mit dem Felsen in Mt. 16, 18,* en: «Für Arbeit und Besinnung» 6 (1952), 90-93. U. Lattanzi, *Il primato di Pietro nella interpretazione di O. Cullmann,* en: «Divinitas» 1 (1957), 54-70. J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésu-Christ porte Seigneur,* 2 vols., Paris 1931. A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament,* Paris 1928. O. Kuss, *Bemerkungen zum Fragekreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament,* en: ThQ 135 (1955), 28-55. J. Lercler, *L'argument des deux glaives (Lux XXII, 38),* en: RSR 22 (1932), 151-177, 280-303. H. Lietzmann, *Petrus römischer Märtyrer,* en: «Sitzungsber. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.», 1936, 392-410. Idem, *Petrus und Paulus in Rom,* Berlin und Leipzig 1927². Idem, *Die Reisen des Petrus,* en: «Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wiss.», 1930 (prot.). Idem, *Neues zur Petrusfrage,* 1939. Idem, *Petrus römischer Märtyrer,* 1936. E. Lohmeyer, *«Mir ist gegeben alle Gewalt», Exegese von Mt 28, 16-20, In Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951), 22-52 (prot.). J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese* (Neutest. Abhandl., 19, 4) Münster i. W. 1952. G. Mancini-O. Marucchi, *Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sulla Appia antica,* en: «Notizie degli Scavi», 1923. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes,* Bonn 1950. G. Mitchell, *Prof. Cullmann on the Primary,* en: IThQ 21 (1954), 201-212. W. Oepke, *Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17-19 in der neuesten Forschung,* en: «Stud. Theol. Lund», 1948/50 (prot.). K. Pieper, *Jesus und die Kirche,* 1932 (prot.). Idem, *Die angebliche Einsetzung des Petrus,* 1935 (prot.). F. Prat, *La théologie de s. Paul,* I (Paris 1949³⁸); II (Paris 1949³⁸). J. R. Porter, *The «Apostolic Decree» and Paul's Second Visit to Jerusalem,* en: JThS (1946), 169. C. Respighi, *La tomba apostolica del Vaticano,* en: «Rivista di Arch. crist.» (1942). H. Rheinfelder, *Phlilologische Erwägungen zu Mt 16, 18,* en: BZ 24 (1937), 139-163. F. Reisinger, *Christus Stifter der Kirche nach den Briefen des hl. Paulus,* en: ThRv 26 (1927), 477-484, 704-715. D. W. Riddle, *The Cephas-Peter Problem and a possible Solution,* en: «Journal of a Biblical Literature», 1940. A. Rimoldi, *L'Apostolo S. Pietro nella letteratura aprocrifa dei primi 6 secoli,* en: «Scuol. Catt.» (1955), 196-224. D. F. Robinson, *Where and when did Peter die?,* en: «Journal of Biblical Literature» (1945). L. Sanders, *L'hellénisme de S. Clément de Rome et le paulinisme,* 1943. K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums. Festgabe für Ad. Deissmann,* 1927. St. Schmutz, *Petrus war dennoch in Rom,* en: BM (1946). A. M. Schneider, *Die Memoria Apostolorum an der Via Appia,* en: «Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl.», 1951. G. Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit,* en: ThLZ 81 (1956), 1-14. M. Schuler, *Klemens von Rom und Petrus in Rom,* en: TThZ 1 (1941), 94 y sigs. J. Sickenberger, *Eine neue Deutung der Primatstelle (Matth. 16, 18),* en: ThRv (1920), 1-7. C. Stange, *Der Primat des Petrus in jesuitischer Beleuchtung,* en: ZST 21 (1952), 387-398. D. M. Stanley, *Kingdom to Church. The structural development of*

apostolic Christianity in the New Testament, en: «Theol. Studies» (1955), 1-29. H. Strahtmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus*, en: ZST 20 (1943), 223-282. H. Thurston, *No Popery. Chapters on anti-papal prejudice*, London 1930. F. Tolotti, *Ricerche intorno alla Memoria Apostolorum*, en: «Rivista Archeol. Crist.» (1946). Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1939. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 Par*, en: «BZ Neue Folge» 1 (1957), 252-272, 2 (1958), 85-102. Idem, *Der Petrus der Verheissung und der Erfüllung. Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann*, en: MThZ 5 (1954), 1-47. A. M. Völlmecke, *Ein neuer Beitrag zur alten Kephasfrage*, en: «Jahrbuch von St. Gabriel» (1925), 69-104. B. Willaert, «*Tu es Petrus*», *Mt XVI, 17-19*, en: «Collationes Brugenses et Gandavenses» 2 (1956), 452-463. Jos. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, Paris 1948. Ed. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain-Gembloux 1950 (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, series II, tomus 42). O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde (Eine Parallele zu Mt 16, 17-19 in den Qumrantexten)*, en: ZNW 48 (1957), 49-77.

§ 168: Y. Congar, *La maison du peuple de Dieu*, en: L'Art sacré», Ag.-Sept. 1947. Idem, *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise*, en: «Irénikon» 24 (1951), 289-312, 440-466. H. Clérissac, O. P., *Das Haus des lebendigen Gottes. Vom Mysterium der Kirche*, Salzburg 1936. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, «Krifter utgitt av de Norske Videnskaps-Akademi i Oslo» II, 1, Oslo 1941. H.-M. Féret, *Peuple de Dieu, mystère de charité*, en: «La vie spirit.» (Okt. 1945), 242-262. H. F. Hamilton, *The People of God*, 1912. M. Jourjon, *L'Evêque et le peuple de Dieu selon S. Augustin*, en: *S. Augustin parmi nous*, Le Puy 1954, 149-178. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939. A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, en: «Münchener Theol. Studien» II, 7, München 1954. B. Reicke, *Die Bedeutung des Gottesvolksgedankens für den neutest. Kirchenbegriff*, «Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz», 1955, fasc. 17. H. Wieruszowski, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade*, en: «Est. francisc.» 47 (1935), 87-110.

§ 169 A: K. Adam, *Le Mystère de l'Incarnation du Christ et de son corps mystique*, en: «Etudes» 138 (1938), 26-48. J. Anger, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris 1946[8]. H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, Bonn 1939. J. Beumer, *Die Identität des Mystischen Leibes Christi und die katholische Kirche*, en: ThGl 44 (1954), 321-338.

L. Bouyer, *L'incarnation et l'Église corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943. Idem, *Où en est la théologie du Corps mystique?*, en: «Rev. des Sciences rel.» 22 (1948), 313-333. J. Brinktrine, *Was lehrt die Enzyklika «Mystici Corporis» über die Zugehörigkeit zur Kirche?*, en: ThGl 38 (1947/48), 290-300. A. Chavasse, *«Ordonnés au corps mystique»*, en: NRTh 70 (1948), 690-702. D. Culhane, *De corpore mystico doctrina Seraphici*, Mundelein 1934. R. Dale, *A Posição do Leigo no Corpo Mistico de Christo*, en: «Rev. Eccles. Brasileira» 13 (1953), 14-25. L. Deimel, *Leib Christi*, Freiburg (Br.) 1940. G. Dejaifve, *«La théologie du Corps mystique» du P. E. Mersch*, en: NRTh 67 (1945), 408-416. A. Fazokas, *De identitate corporis Christi mystici cum Ecclesia visibili, in doctrina dionysiaca S. Thomae de «regenerationе» spirituali*, en: «Angelicum» 31 (1954), 1-32, 97-119. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln 1949. J. C. Fenton, *The «Mystici Corporis» and the Definitions of the Church*, en: AER 78 (1953), 448-459. M. Gierens, *Euchristie und Corpus Christi mysticum*, en: ThPrQu 86 (1933), 536-550, 769-781. P. Glorieux, *Corps mystique et apostolat*, Paris 1935. W. Goossens, *L'Eglise, Corps du Christ d'après S. Paul*, 1942. St. J. Grabowski, *The role of the Charity in the Mystical Body of Christ according to saint Augustine*, en: RevEAug 3 (1957), 29-63. D. Haugg, *Wir sind Dein Leib*, München 1936. A. Hoffmann, *Christus et Ecclesia est una persona mystica*, en: «Angelicum» 19 (1942), 213-219. F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rom 1941. H. Holstein, *Problèmes théologiques. Eglise et corps du Christ*, en: «Etudes» 267 (1950), 241-252. O. Holzer, *«Christus in uns». Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum Literatur*, en: WiWei 8 (1941), 24-25, 64-70, 93-105, 130-136. D. Iturrioz, S. J., *Carisma. De la encíclica «Mystici Corporis» al Concilio Vaticano*, en: EE 30 (1956), 481-494. F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1933. Th. Käppeli, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin vom corpus Christi mysticum*, Freiburg (S) 1931. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933. A. Kerkvoorde, *La théologie du Corps mystique au XIXe siècle*, en: NRTh 67 (1945), 417-430. A. Klaus, O. F. M., *Die Idee des corpus Christi mysticum bei den Synoptikern*, en: ThGl 28 (1936), 4, 407-417. A. Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken «Mystici Corporis Christi» und «Mediator Dei»*. Sobre J. P. Junglas, *Die Lehre von der Kirche*, Bonn 1949, 379-400. T. Kreider, O. S. B., *Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder (I Kor. 12. 27)*, en: FZThPh 3 (1956), 481-494. Idem, *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Freiburg (S) 1941. A. M. Landgraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en: DTh 24 (1946), 217-218, 393-428; 25 (1947), 365-394; 26 (1948), 160-180, 291-323, 395-434. H. Lang, *Der mystische Leib Christi*, München 1929. J. Lebreton, *L'Église corps du Christ*, en: RSR, 1946, 241 y sigs. F. J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps. Explication des ces paroles de Jésus-Christ*, «Coll. Cahiers théologiques» 37,

Neuchâtel-Paris 1955. C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie, réflexions sur l'encyclique «Mystici Corporis»*, «Irenikon» 19 (1946), 148-150. A. Liégé, *L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique «Mystici Corporis»*, en: RSPhTh 32 (1948), 351-357. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge*, Paris 1949. L. Malevez, *Quelques enseignements de l'encyclique «Mystici Corporis»*, en: NRTh 77 (1945), 385-407. F. E. Mazzini, *Il corpo mistico di Christo: il capo*, Novara 1937. E. L. Mascall, *Corpus Christi*, London 1953. H. Matte, *Le corps mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, en: «Rev. Université d'Ottawa» 9 (1939), sect. spéc. 19*-29*. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, Paris 1951². Idem. *Le Corps mystique du Crist, centre de la théologie comme science*, en: NRTh 1934. Idem. *Morale et Corps mystique*, Paris-Brüssel 1937, 2 edic. 1949. P. Michalon, *L'Église, corps mystique du Christ glorieux*, en: NRTh, jul.-agosto, 1952, 673-687. R. Mignen, *L'Eucharistie et le corps mystique du Christ*, en: «La vie spirituelle» 36 (1953), 113 y sigs. A. Mitterer, *Christus und Kirche in ihrer Analogie zum Menschenleib (Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, edit. por Marcel Reding), Düsseldorf 1952, 61-77. Idem, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Wien 1950. V. Morel, *Le corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine*, en: NRTh 70 (1948), 703-726. E. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, 2, 2.ª ed., Paris 1937. D. M. Nothomb, *L'Eglise et le Corps mystique du Christ*, en: «Irénikon» XXV (1952), 226-248. A. Nygren, *Corpus Christi*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 15-28. A. Oepke, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?*, en: ThLZ 79 (1954), 364-368. F. Ott, *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, en: FStud 26 (1939), 38-64, 142-166, 297-312. E. Percy, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilogumena*, Lund-Leipzig 1942. G. Phillips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin* (Augustinus Magister II), Paris 1954, 805-815. A. Piolanti, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno*, Roma, Scuola tipogr. missionaria domenicana, 1939. Idem, *Santità e verità nel Corpo Mistico di Christo*, en: ED 7 (1954), 39-51. A. Poppi, *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo Mistico in S. Agostino*, en: MF 54 (1954), 345-398. R. Preising, *Erfüllung in Christus. Die Kirche als mystischer Herrenleib*, Paderborn 1947. E. Prina, *La controversia donatista alla luce del Corpo Mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatiste di s. Agostino*, Rom 1942. E. Przywara, *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz*, en: ZAM 15 (1940), 197-215. G. González Quintana, *La santificación social en el cuerpo místico*, Bogotá 1950. J. Reuss, *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, en: «BZ Neue Folge» 2 (1958), 103-127. J. Rinna, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius*, Rom 1940. H. Rondet, *De la place de la Très Vierge dans l'Eglise, corps mystique du Christ*, en: «Bulletin de la société français d'études mariales» 1937, Paris 1938, 195-224.

Idem, *Un seul Corps, un seul Esprit: la Communion des Saints*, Paris 1953. E. Sauras, O. P., *El cuerpo místico de Cristo*, Madrid 1952. H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Beiträge zur historischen Theologie 6), Tübingen 1930. Idem, *Corpus Christus*, en: «Reallex. f. Antike u. Christentum» III, 437-453. Idem, *Die Kirche als das Geheimnis Christi*, en: ThQ 134 (1954), 385-396. H. Schlier y V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster 1949. Fr. Schmidt, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig 1919. E. Schwarzbauer, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Hieronymus*. Dissert. Rom, Scuola Salesiana del libro, 1939. J. W. Smit, *De Kerk als heilsinstitut en liefdegemeenschap*, en: «Jubileum Bundel Kreling» 1953, 49-62. Th. Soiron, O. F. M., *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologisch-praktischen Bedeutung dargestellt*, Düsseldorf 1951. J. F. Stockmann, *Johannis de Turrecremata, O. P., vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico*, Haarlem 1951. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*, Roma 1946². Idem, *De Corpore Christi mystico et Actione cath. ad mentem S. Johannis Chrysostomi*, en: Greg 13 (1932), 353-355. J. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz 1929. M. Villain, *Une vive conscience de l'unité du corps mystique: saint Ignace d'Antioche et saint Irénée*, en: «Rev. apol.» 66 (1938), 257-271. I. Vodopivec, *Ecclesia catholica romana Corpus Christi mysticum*, en: ED, Rom 1951, 76-98. W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther*, en: ZKTh 61 (1937), 29-98. Heinz D. Wendland, *Gleichheit und Ungleichheit im Leibe Christi und im christlichen Leben*, en: *Die Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 105-235. B. Welzel, *Eucharistie und mystischer Leib Christi*, Basel o. J. G. Widmer, *Le P. de Lubac et le mystère de l'Eglise*, en: RThPh, 1954, 55-61. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi, nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937. J. Willen, *Zur Idee des corpus Christi mysticum in der Theologie des 16. Jahrhunderts*, en: Cath 4 (1935), 75-86. W. L. Knox, *Parallels to the NT use of soma*, en: JThS 39 (1938), 243-246. L. Malévez, *L'Eglise — Corps du Christ*, en: RSR 32 (1944), 27-94. H. Schlier, *Der Epheserbrief*, Würzburg 1958.

§ 170: K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1917. J. Beumer, *Der Hl. Geist, die Seele der Kirche*, en: ThGl 39 (1949), 249-267. P. Chiminelli, *Lo Spirito sancto cuore della Chiesa*, 1939. Y. Congar, *La pensée de Moehler et l'ecclesiologie orthodoxe*, en: «Irénikon», 1935, 321-329. Idem, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ*, en: RSPhTh (1952), 613-625 (1953) 24-48. Idem, *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, en: «Lumière et Vie» 10 (1953), 51-74. K. Eschweiler, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*, Braunsberg 1930. J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg 1955, especialmente 48-106. Idem, *Johann Adam Möhler. Die*

Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1940. Idem, *Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, en: ThQ 112 (1931), 1-91. Idem, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers und der kath. Tübinger Schule*, Mainz 1942. K. Hardt, *Die unsichtbare Regierung der Kirche. Eine entscheidende Frage zwischen den Konfessionen*, Würzburg 1956. I. Herwegen, *Kirche und Seele*, «Aschendorffs zeitgemässe Schriften», Münster 1926. H. König, *Die Einheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler*, en: ThQ 115 (1934), 83-140. P. Kuderer, *Im Heiligen Geist*, 1940. A. M. Landgraf, *Vom Walten des Heiligen Geistes in der Kirche*, en: ThGl 40 (1950), 1-3. A. Lorscheider, *Lo Espirito Santo Alma da Iglesia*, en: «Rev. Eclcs. Bras.» 13 (1953), 568-580. A. Michel, *La Communion des Saints*, en: «Doctor Communis» 9 (1956), 1-125. J. Miehl, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en: *Vom Wort des Lebens, Festschrift für M. Meinertz*, Münster 1951, 142-151. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, edit. por J. R. Geiselmann, Köln-Olten 1957. Idem, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1834. Idem, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Regensburg 1924[12]. G. Rouzet, *L'unité organique* du catholicisme d'après Moehler, en: «Irénikon», 1935, 330-350, 457-485. E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im NT und heute*, «Theolog. Existenz heute», Neue Folge München 1953. R. Šilic, *Krist srce Crkve (Christus cor Ecclesiae)*, en: «Bogoslovska Smotra» 24 (1936), 189-208. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici*. I. *Testimonia selecta e Patribus graecis*. II. *Testimonia selecta e Patribus latinis* (Rom 1932; I² 1948). T. Tüchle, *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers*, Paderborn 1939. E. Vermeil, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris 1913. E. Stakemeier, *Kofessionskunde heute im Anschluss an die «Symbolik» Johann Adam Möhlers* (Kofessionskundliche Schriften d. J. A. Möhler-Instituts I), Paderborn 1957.

§ 171: K. Algermissen, *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr*, en: «Theologie und Glaube» 46 (1956), 260-275. J. Beumer, *Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin*, en: ThGl 38 (1948), 243-257. R. Brunet, *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise?*, en: AnalGreg LXVIII (1954), 199-218. Idem, *Die Zugehörigkeit zur Kirche und das Heil ausserhalb der Kirche*, en: HK IX (1955) 7, 321-327. Drieu, *La conception du corps au moyen-âge*, en: «Rev. Françaiss» 15 (1940), 14-25. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954. S. Frachi, *De membris ecclesiae*, Rom 1937. V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Un-*

tersuchung zur kirchlichen Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms, en: «Kanon. Stud. Texte», 4, Bonn 1930. P. Gismondi, *La personalità degli infideli*, en: EJC 2 (1946), 227-249; 3 (1947), 20-45; 4 (1948), 55-68. A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?*, en: ZKTh 73 (1951), 1-71. I. Fr. Görres, *Die leibhaftige Kirche*, Frankfurt 1951[3]. A. Hagen, *Die kirchliche Gliedschaft*, Rottenburg 1938. L. Hofmann, *Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient*, en: TThZ 60 (1951), 218-231. N. Hilling, *Die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika «Mystici Corporis Christi» und nach dem CIC*, en: AkathKr 125 (1951-52), 122-129. N. Johansson, *Wer gehörte zur urchristlichen Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 158-181. A. M. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, en: «Scholastik» 5 (1930), 210-247. A. Leonard, *Simone Weil et l'appartenance invisible à L'église*, en: «La Vie Spirit.» Supplément (15. Mai 1952) 137-167. A. Lerscheider, *De Sancti Spiritus relatione ad peccatores membra Ecclesiae*, Rom 1952. Idem, *Los Pecadores, Membros dell'Igleja*, en: «Rev. Eccles. Bras.» 12 (1952), 334-347. P. Minges, *Gehören Exkommunizierte und Häretiker noch zur Kirche*, en: «Passauer Monatsschrift» 12 (1902), 344 y sigs. Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung*, en: «Theologie und Seelsorge» 1 (1944). Idem, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici* I (Paderborn 1953[7]), 183-192. R. L. Nolasco, *La excomunión y la pertenencia a la Iglesia*, en: «Ciencia y Fe» 12 (1956), 43-89. H. Olsson, *Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche nach Luther*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 338-360. W. Onclin, *Considerationes de iurium subiectivorum in ecclesia fundamento ac natura*, en: EJC 8 (1952), 9-23. L. Pfeifer, *Ursprung der katholischen Kirche und Zugehorigkeit zur Kirche nach Albert Pigge*, 1938. W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechtes*, 2 vols., Wien-München 1953. B. Poschmann, *Die Kirchengliedschaft*, en: ZMR 39 (1955), 177-194, 257-268. Idem, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heiligen Cypian*, Paderborn 1908. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII, «Mystici Corporis Christi»*, en: «Schriften zur Theologie» II (Einsiedeln-Zürich-Köln 1955), 321-327. Idem, *Die Kirche der Sünder*, Freiburg (Br.) 1948. O. Semmelroth, *Die Kirche als «sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»*, en: «Scholastik» 28 (1953), 23-29. M. Schmaus, *Die Kirchenzugehörigkeit nach Tournely*, en: *Festgabe Joseph Lortz*, edit. por E. Iserloh y P. Manns (Baden-Baden 1957), 447-468. P. M. Soullard, *Les infidèles peuvent-ils être sauvés? Etape historique de la question*, en: «Vie et Lumière», 1954, 51-72. Th. Strotmann, *Les membres de l'Eglise*, en: «Irénikon» 25 (1952), 249-262. L. Valpertz, *Kirchenbann und Kirchenmitgliedschaft*, en: ThGl 19 (1927), 254-258. Idem, *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika «Mystici Corporis»*, en: «Theol. u. Seelsorge» (1944), 43-46. G. Vodopivec, *Membri in re ed ap-*

partenza in voto alla chiesa di Cristo, en: «Euntes docete» (1957), 65-104. J. B. Walz, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Würzburg 1924.

§ 172: Pius XII, *Ansprachen über das Lehramt der Bischöfe und über das Priester- und Hirtenamt der Bischöfe*, en: «Acta Apost. Sed.» 46 (1954), 313-317, 666-677. K. Adam, *Causa finita, Festgabe für A. Ehrhard*, Bonn-Leipzig 1922. Idem, *Die Anfänge des Primats*, en: *Gesammelte Aufsätze*, edit. por F. Hofmann, Augsburg 1936, 186-195. Idem, *Die Stellung des hl. Cyprian zum Primat*, en: *Gesammelte Aufsätze*, edit. por F. Hofmann, Augsburg 1926, 70-79. Idem, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre*, en: ThQ 109 (1928), 161-256. J. A. de Aldama, *P. Clementis*, en: Greg 19 (1937), 107-110. B. Altaner, *Neues zum Verständnis von 1 Klem 5. 1-6. 2*, en: «Hist. Jahrb.» (1949), 25-30. Idem, *Nochmals Cyprian und der Primat*, en: ThRv 32 (1933), 425-432. Idem, *Omnis ecclesia Petri propinqua*, en: ThRv 38 (1939), 129-138. Idem, *Zur Geschichte des päpstlichen Primats*, en: ThRv 37 (1938), 329-339. B. M. Apollonj-Ghetti, A. Ferrua, E. Kirschbaum, E. Josi, *Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano*, 2 vols. Città di Vaticano 1951. H. Asmussen, *Der Bischof der Gemeinde*, Altona 1934. G. Aulén, *Kirche und Rechtsordnung*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 449-465 (prot.). H. Barion, *Sacra hierarchia, Die Führungsordnung in der katholischen Kirche*, en: «Tymbos für W. Ahlmann», edit. por sus amigos, Berlin 1951, 18-45. Idem, *Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931. E. Barnikol, *Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions*. 2 edic. (*Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des NT und der Kirche* 8), Kiel 1933; cfr. reseña de H.-G. Opitz en: «Deutsch. Literaturzeit.» 54 (1933), 1489-1498; E. Barnikol, Behm, Lietzmann y Opitz, *Abwehr und Antwort* (Theol. Jahrbücher I Fasz. 1-14), Halle 1934. P. Batiffol, *Cathedra Petri. Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* (Unam sanctam, 4), Paris 1938. Idem, *La Hiérarchie primitive*, en: «Etudes d'Histoire et de Théologie positive», Paris 1907. Idem, *Le siège apostolique*, 359-451, Paris 1924. R. Baumann, *Primat und Luthertum. Ein Gespräch mit D. Martin Haug*, Tübingen 1955. E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953. J. Bernhart, *Der Vatican als Weltmacht. Geschichte und Gestalt des Papsttums*, München 1949. W. Bertrams, *Die eigene Natur des Kirchenrechts*, en: «Gregorianum» 27 (1946), 527-566. M. Besson, *S. Pierre et les origines de la primauté romaine*, 1928. M. Bévenot, «*Hi qui sacrificaverunt*». *A Significant Variant in St. Cyprians* «*De unitate*», en: JTS 5 (1954), 68-72. Idem, «*Primatus Petro datur*» *St. Cyprian an the Papacy*, en: JTS 5 (1954), 19-35. Beyer, *Episkopos*, en: «Kittels Theologisches Wörterbuch zum NT» II, 602 y sigs. J. Blinzler, *ΗΓΑΤΕΥΜΑ. Zur Exegese von 1 Petr 2. 5 u. 9.* en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber*, Regensburg 1949, 49-65. R. Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*, Zürich 1952. Bordas-Demoulin, *Pouvoirs constitutifs de l'Eglise*, Paris 1855. B. Botte, *La tradition Apostolique d'Hippolyte*, Paris 1946. Idem, «*Presbyte-*

rium» et «Ordo episcoporum», en: «Irénikon» 29 (1956), 5-27. H. Bouessé, *Episkopat et sacerdoce*, en: «Rev. sc. rel.» 28 (1954), 240-257, 368-391. H. Brandweiner, *Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften*, Graz-Wien o. J. Joh. Brinktrine, *Das Konzil von Chalzedon und der Primat des römischen Bischofs*, en: ThGl 41 (1951), 449-456. K. Brombacher, *Wahrheit oder Fälschung? War Petrus Papst? Die röm. Papstbeweise im Licht der apost. Wahrheit*, Bonn 1937. H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr.* Mainz 1904. Brull, *Der Episkopat und die ignatianischen Briefe*, en: ThQ 61 (1879), 248 y sigs. C.-A. Bugge, *Das Problem der ältesten Kirchenverfassung*, Kristiania 1924. H. Burn-Murdoch, *The development of the Papacy*, London 1954. C. Butler, *New Light on the De Unitate of St. Cyprian*, en: DR 56 (1938), 452-467. Idem, *St. Cyprian on the Church*, en: DR 71 (1953), 1-13, 119-134. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1953 (prot.). Idem, *Lehrerreihen und Bischofreihen im 2. Jahrhundert, In memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951), 240-249 (prot.). Idem. *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche*, en: «Theol. Blätter» 20 (1941), 279-296 (prot.). Idem, *Zu Hallers Papsttum*, en: «Theol. Blätter» 16 (1937), 221-228. K. M. Carey, *The historic Episcopate in the fullness of the church*, London 1954. E. Caspar, *Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre*, en: «Savigny-Stiftung für Rechts geschichte» 47 (1927), 253-331. E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*, Berlin 1926. Idem, *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930. E. van Cauwelaert, *L'intervention de Rome à Corinth vers l'an 96*, en: RHE 31 (1935), 267-306. V. Cavalla, *Episcopi e presbiteri nella Chiesa primitiva*, en: «Scuola cattol.» 64 (1936), 235-256. L. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en: EThL 16 (1939), 5-31. Idem. *L'église des Corinthiens*, Paris 1946. Idem, *L'église primitive de Jérusalem*. Paris 1943. J. Chapmann, *Les interpolations dans le traité de St. Cyprian sur l'unité de l'église*, en: «Rev. Bénédictine» 19 (1902), 246-254, 357-373; 20 (1903), 26-51; 27 (1910), 447-464. L. Christiani, *Faut-il obéir à l'Eglise?*, Paris 1955. H. Clavier, *La primauté de Pierre d'après les Pseudo-Clementines*, en: RHPhR (1956), 298-307. J. Colson, *L'evêque dans les communautés primitives* (Unam sanctam, 21), Paris 1951. Idem, *L'union des évêques et l'évêque de Rome aux deux premiers siècles de l'Église*, en: «La Vie spirit.» Suppl. 4 (1950), 181-205. Y. Congar, *Ecce constitui te super omnes gentes et regna (Jér. 1. 10) «in Geschichte und Gegenwart»*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für M. Schmaus*. München 1957, 671-696. J. Creusen, *En marge de la hiérarchie*, en: NRTh 55 (1928), 492-503. J. Crocker, *The Apostolic Succession in the Light of the History of the Primitive Church*, en: «Angl. theol. Rev.» 18 (1936), 1-21. A. Darquennes, *De juridische Struktuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino*, Louvain 1949. P. Dausch, *Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu*, Münster

1911. G. Dejaifve, «*Sobornost» ou Papauté*, en: NRTh 74 (1952), 355-371. F. Delekat, *Kirche und Recht*, en: ThLZ 74 (1949). Sp. 599-606. H. Dieckmann, *Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte*, Berlin 1932. E. Dinkler, *Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates* (Sonderdruck aus dem Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11), Marburg 1939. G. Dix, *Jurisdiction, Episcopal and Papal, in the Early Church*, en: «Laudate» 15 (1937), 45-55, 101-124, 157-173, 232-254; 16 (1938), 107-121, 166-186, 231-243. E. v. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig 1902 (prot.). Donais, *Les origines de l'Episcopat*, en: *Mélanges d'histoire et de littérature réligieuses, publiés à l'Occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières*, t. I (Paris 1899), 1-48. W. Driessen, *Peiling naar de opvattingen over het Episcopat in Ost en West*, en: «Christelijk Oosten en Hereniging» 6 (1953-54), 177-186. D. H. Duesberg, *Hiérarchie et prophetisme*, en: NRTh 74 (1952), 372-389. X. P. D. Duijnstee, *'s Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de Aegidiaansche Schul, naar authentieke bronnen bewerkt. Deel I: Philips de Schoone*, Hilversum 1935. St. Dunin-Borkowski, *Die neuen Forschungen über die Anfänge des Episkopats*. Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit (77), 1900. F. Dvornik, *Emperors, Papes and General Councils*, en: «Dumbarton Oaks Papers.» VI, 1951. C. Eckhardt, *The Papacy and world-affairs as reflected in the secularization of politics*, Chicago 1937. R. Egenter, *Bischofsstand und bischöfliches Ethos nach dem heiligen Thomas von Aquin*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael von Faulhaber* (Regensburg 1949), 164-184. A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London 1953. Idem, *Was ist uns Katholiken das Papsttum?*, Bonn 1924. E. Eichmann, *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter*, obra póstuma edit. por K. Mörsdorf (Münchener Theol. Stud. III. Kanon. Abt., I), München 1951. H. Elfers, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Festschrift K. Adam* (Düsseldorf 1952), 553-570. G. Esser, *Das Irenäuszeugnis für den Primat der römischen Kirche*, en: Kath. 97 (1917), I, 289; II, 16-34. T. Facchini, *Il Papato principio di unità e Pietro Balerini di Verona. Dal concetto di unità ecclesiastica al concetto di monarchia infallibile*, Padua 1950. E. R. Fairweather, *Episcopy reasserted*. Oxford 1955. A. Fasulo, *Il Primato papale nello storica e nel pensiero italiano*. Roma 1924. J. C. Fenton, *Von Hügel and ecclesiastical authority*, en: AER (1955), 35-52. F. J. Foakes-Jackson, *Peter, Prince of Apostles. A Study in the History and Tradition of Christianity*, London 1927. E. Foerster, *Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief*, en: «Harnackehrung» (Leipzig 1921), 68-86. Idem, *Rudolf Sohm Redivivus*, en: ZKG 62 (1944), 327-333. J. Foret, *Le témoignage de Saint Irénée en faveur de la primauté romaine*, en: EThl. 5 (1928), 1-23. D. Franses, *Cyprianus van Carthago en het primaat van Rome*, en: «Stud. catholica» 10 (1934), 214-219. V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III*, Bonn 1930. K. H. Ganahl, *Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im*

10. und 11. Jahrhundert, Innsbruck 1935. F. Gerke, *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1931; cfr. la reseña de Hans Barion, en: «Zeitschr. Savigny-Stift.» 52, Kan. Abt. 21 (1932), 383-391. P. Giller, *La Personalité juridique en droit ecclesiastique*, Malines 1927. U. Gmelin, *Die Entstehung der Idee des Papsttums*, en: «Dt. Arch. Gesch. Mittelalter» 2 (1938), 509-531 (prot.). Idem, *Auctoritas, Römischer Prinzeps und päpstlicher Primat*, en: «Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte» 11, Stuttgart 1937; cfr. la reseña de H. Koch, en: «Zeitschr. Kirchengesch.» 57 (1938), 269-271. Gobet, *De l'origine divine de l'Episcopat*, Fribourg 1898. M. Goguel, *L'église primitive*, Paris 1947 (prot.). E. Göbler. *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, aparecido en: «Röm. Quartalschr.», Freiburg 1933. Th. Gottlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe*, Bonn 1936. M. Grabmann, *Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einem guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde, bei Gottfried von Fontaines († nach 1306) und Augustinus Triumphus von Ancona († 1328). Festschrift Ed. Eichmann* 1-19. Idem, *Die Lehre des Erzbischofs und Augustiner- theologen Jakob von Viterbo († 1307/8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum heiligen Thomas von Aquin*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael von Faulhaber* (Regensburg 1949), 185-206. S. J. Grabowski, *Saint Augustine and the Primacy of the Roman Bishops*, en: «Traditio» 4 (1946), 89-113. M. Grignaschi, *Une polémique du Moyen-Age sur la primauté de Pierre et un parallel pour une Eglise évangélique*, Vienne, sin fecha. J. Grill, *Der Primat des Petrus*, Tübingen 1904. Hadzega, *Die Primatslehre des hl. Crysostomus*, en: «Der Seelsorger», 1930, cuadernos febr.-sept. E. Ch. Hall, *Theory and Practice of Papal Mediation and Arbitration in the Reign of Gregor IX (1227-1241)*, Dissertation abstracts 16 (1956), 10-108. J. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*. 2 vols. 1. Hälfte: *Der Aufbau*, Stuttgart 1937; cfr. reseña de H. Koch, en: ThLZ 62 (1937), 382-385 (prot.). Th. Harapin, *Primatus Pontificis Romani in consilio Chalcedonensi et ecclesiae dissidentes*, Ad claras Aquas, 1923. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen der ältesten Geschichte der Kirchenverfassungen und des Kirchenrechts*, Leipzig 1884 (prot.). Idem, *Einführung in die älteste Kirchengeschichte und das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische in der Zeit des Domitian (1 Clem)*, Leipzig 1924 (prot.). Idem, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910 (prot.). E. Hatch / A. Harnack, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum*, Giessen 1883 (prot.). J. R. Harris, *The Twelve Apostels*, Cambridge 1927. F. Heiler, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens*, vol. II: *Die römisch-katholische Kirche*. 1 parte: *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941. D. E. Heintschel. *The Mediaeval Concept of an Ecclesiastical Office*. A Dissertation (Catholic University of America, Canon Law Studies. 363). Washington. Catholic University

of America Press. 1956. W. Hentrich, *Sohms Theorie einer charismatischen Organisation der Urkirche*, en: «Wissen und Glauben» 24 (1927), 77-88. L. Hertling y E. Kirschbaum, *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer*, Wien 1950. Fr. Hettinger, *Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles*, 1887. J. Heubach, *Das Problem der apostolischen Sukzession in der Alten Kirche*, en: EvLuthKZ 10 (1956), 191-193. L. Hödl, *Kirchengewalt und Kirchenverfassung nach dem Liber de ecclesiastica potestate des Laurentius von Arezzo*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus*, München 1957, 255-278. K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu der Urgemeinde, Gesammelte Aufsätze* II, Tübingen 1928. J. M. V. Hsin, *De suprema auctoritate in ecclesia secundum s. Augustinum* (ined. diss. Pont. Athaneum Urbanum de Proprag. Fide), Rom 1957. «Istina» (cuaderno especial), *La Primaute de St. Pierre*, Boulogne-sur-Seine 1952. B. Jacqueline, *Le pouvoir pontifical selon saint Bernard de Clairvaux*, en: «Coll. Ord. Cist. reform.» 17 (1955), 130-138. Tr. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, London 1944. A. M. Javierre, *La Sucesión Apostólica y la I Clementis*, en: «Rev. Esp. Teol.» 13 (1953), 483-520. Idem, *Sucesión apostólica. Más ciclos de actitudes protestantes en torno al dato positivo*, en: «Salesianum» 18 (1956), 89-127, 169-193. Ch. Journet, *L'église issue de la hiérarchie*, en: «Nova et Vetera» 11 (1936), 462-479. Idem, *Le pouvoir indirect de l'Eglise (Les croisades)*, en: «Nova et Vetera» 12 (1937), 439-458. Idem, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris 1953. O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat*, en: «Fragen der Theologie heute», edit. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Einsiedeln, Zürich, Köln 1957), 175-206. H. Hatzenmeyer, *Der römische Bischof Viktor I. und der Primat*, en: IKZ 53 (1945), 13-23 (prot.). Idem, *Petrus, der Primat, die Kirche in den auf uns gekommenen Schriften des Bischofs Irenäus von Lyon, der «Widerlegung und Abwehr der falschen Gnosis» und der «Darlegung der apostolischen Verkündigung»*, en: IKZ 56 (1948), 12-28, 82-88 (prot.). Idem, *Zur Frage des Primats und der kirchlichen Verfassungszustände in der Didache und anderen literarischen Denkmälern des 2. Jahrhunderts*, en: IKZ 55 (1947), 31-43. Idem, *Zur Primatsfrage im I. Klemensbrief*, en: IKZ 50 (1942), 28-37. F. Kempf, *Caput Christianitatis. Ein Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Papsttums*, en: StdZ 158 (1956), 91-100. E. v. Kienitz, *Bischöfliche Jurisdiktion als päpstlicher Auftrag*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber*, Regensburg 1949, 296-304. B. J. Kidd, *The Roman Primacy to A. D. 461*, London 1936; cfr. la reseña de J. Stevenson, en: JThS 38 (1937), 193-194; cfr. la respuesta Month 169 (1937), 176-179. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter, Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians*, Tübingen 1905. L. Koblinski-Ellis, *Monarchia Sancti Petri* (reunido, traducido y explicado de las principales obras de W. Soloviev). Mainz 1929. H. Koch, *Neuere Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, cuaderno adicional de ZNW 11. Giessen 1930. Idem, *Kallist und Tertullian*,

Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bussstreitigkeiten und des röm. Primats, Heidelberg 1920. A. Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur*, en: «Ehrhardt-Festschrift», Bonn y Leipzig 1922, 273-300. W. Köhler, *Omnis ecclesia Petri propinqua. Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung*. «Sitzungsber. Heidelb. Akad. Wissensch.», Philos. Hist. Kl. 1937-38, 3, Heidelberg 1938. E. Kohlmeyer, *Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Succession und Tradition*, en: «Theol. Stud. Krit.» 103 (1931), 230-243. Idem, *Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Tradition, Inspiration, Mittlertum. Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, «Festgabe für J. Ficker», Leipzig 1931, 3-16. G. Krüger, *Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger*, 1932². Idem, *Zu II Klem. 14, 2*, en: ZNW 31 (1932), 204-205. H. Kühner, *Lexikon der Päpste. Von Petrus bis Pius XII*, Zürich-Stuttgart 1956. Kurz, *Der Episkopat der höchste vom Presbyterat verschiedene Ordo*, 1877. F. Kurze, *Die Entwicklung des Papsttums bis auf Gregor VII*, Leipzig 1913. F. v. Lama, *Tiara und Schlüssel*, Illertissen 1926. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 3.ª parte: *Die Lehre von den Sakramenten*, vol. II (Regensburg 1955), 277-302 *(Die Lehre vom Episkopat als Ordo)*. J. Lebreton, *La double édition de «De unitate» de saint Cyprian*, en: «Rech. Scienc. relig.» 24 (1934), 456-467. Idem, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième*, en: RSR 24 (1934), 129-164. J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, en: «Gregorianum» 1954, 56-89. M. Leitner, *Die Stellung des Bischofs von Alt-Rom in Corpus Iuris Civilis Justinians*, Kempten 1913. B. M. Lemeer, *Autour du Primat de Rome*, en: «Angelicum» 31 (1954), 161-179. A. Lemonnyer, *Mémoire théologique sur l'épiscopat*, en: «La Vie spirit.» 46 (1936), suppl. 148-167, 47 (1936), suppl. 33-48. Lesquoy, *De regimine ecclesiastico juxta patrum apostolicam doctrinam*, Löwen 1841. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neuen Forschung*, 1932. A. Lobo, *La potestad de régimen y los seglares en la Iglesia*, en: CTom (1955), 285-308. S. Lösch, *Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart*, en: «Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi» (Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cruore, Serie V (Scienze storiche 16), Milano 1937. J. D. M. Maes, *Le pouvoir pontifical d'après Cajetan*, en: EThL 12 (1935), 705-721. M. Manser, *Rechtskirche und Liebeskirche*, en: DTh 6 (1928), 3-13, 196-210. M. McGough, *The Immediate Source of Episcopal Iuridiction: A Tridentine Debate*, en: «Irish eccles. Record» Ser. V, 86 (1956), 83-97. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952. J. Madoz, *Potentior principalitas*, en: EE 5 (1936), 360-366. J. Maitre, *Les papes et la papauté de 1143 à la fin du monde d'après la prophétie altribuée à Saint Malachie*, Paris 1902. N. Marini, *Il primado di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo*, 2 edic., Rom 1922. H. J. Marrou, *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Eglise*, en: «Arch. Latinit. Med. Aevi» 10 (1934), 5-25. O. Mauch, *Der lateinische Begriff «Disciplina». Eine Wortuntersuchung*. Inaugural-Dissertation, Freiburg i. d.

Schw. 1941. A. G. Martimont, *De l'évêque*, Paris 1946.—*L'évêque et son Eglise* (Cahiers de la Pierre-qui-Vire, 8), Paris 1955 (en él la contribución de J. Colson, *L'évêque successeur des apôtres et representant de Jésus Christ dans son Eglise*, págs. 80 y sigs.). Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam Byzantinam*, Vatican 1942. A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, en: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, edit. por A. Grillmeier, S. J. y H. Bacht, S. J., vol. II (Würzburg 1953), 491-562. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat. Etude sur la fondation de s'Eglise, l'œuvre des Apôtres et le developpement de l'épiscopat aux deux premiers siècles*, Louvain 1910. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905². E. Molland, *Le développement de l'idée de succession apostolique*, en: RHPhR 34 (1954), 1-29. Kl. Mörsdorf, *Die Regierungsaufgaben des Bischofs im Lichte der kanonischen Gewaltenunterscheidung*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber*, Regensburg 1949, 257-277. Idem, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, en: MThZ 3 (1952), 329-348. F. Mourret, *La papauté*, 7 edic., Paris 1929. P. Nau, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique*, en: RThom 56 (1956), 389-412. J. Niedner, *Recht und Kirche*, München 1914. C. A. Nieves, *La eclesiología en el Pastor de Hermas*, Comillas, Facultad teológica, 1935. Fr. Overbeck, *Die Auffassung des Streites des Paulus mit dem Petrus bei den Kirchenvätern*, 1877. D. Palmieri, *De Romano Pontifice*, 1902². J. Pascher, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber* (Regensburg 1949), 278-295. R. Paquier, *Le problème oecuménique du ministère, La succession apostolique*, Lausanne 1937. O. Perler, *De catholicae ecclesiae unitate cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung*, en: «Röm. Quartalschr.» 44 (1936), 151-168. Idem, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, en: DTh 22 (1944), 413-451. Idem, *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate Ecclesiae*, en: «Röm. Quartalschr.» 44 (1936), 1-44. M. Pernot, *Le Saint-Siège, l'Église catholique et la Politique mondiale*, Paris 1924. K. Pieper, *Offene Antwort an Herrn Professor Hugo Koch in München*, en: «Theol. Gl.» 28 (1936), 64-77, 162-180. Idem, *Paulus und die Kirche*, Paderborn 1932. A. Poma, *Origine di un'errata sentenza circa la santità pontificia*, en: «Scuola cattol.» 64 (1936), 3-23. L. Porter, *The Word episcopos in Pre-Christian Usage*, en: «Anglic. theol. Rev.» 21 (1939), 103-112. B. Poschmann, *Ecclesia principalis*, Breslau 1933. H. Precht, *Die Begründung des römischen Primates auf dem vatikanischen Konzil*, Göttingen 1924. H. Rahner, *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primates*, en: ZKTh 69 (1947), 1-35. A. M. Ramsey, *The Word of God and apostolic Succession*, en: *Lutherische Kirche in Bewegung, Für Fr. Ulmer z. 60. Geburtstag*, 1937. J. Ratzinger, *Der Einflass des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter der besonderen Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus*

(München 1957), 697-776. K. H. Rengsdorf, *Das Wort Gottes und die apostolische Sukzession*, en: *Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes*, edit. por W. Zoellner-W. Stählin, 1937. J. Reville, *Les origines de l'épiscopat*. I, Paris 1894. F. Ridley, *The Papacy and Fascism. The crisis of the 20th century*, London 1937. J. Rivière, *Cajetan défenseur de la papauté contre Luther*, en: RThom. 17 (1934-35), 246-265. E. Rössler, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, Paderborn 1934. D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'Episcopat dans l'Eglise, d'après des importants documents de 1875*, en: «Irénikon» 29 (1956), 121-150. M. Schmaus, *Kirche und Freiheit*, en: MthZ 8 (1957), 81-96. Idem, *Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura*, en: *Episkopus, Studien über das Bischofsamt, Festschrift für Kard. Faulhaber zum 80. Geburtstag* (Regensburg 1949), 305-336. J. Schmitt, *Sacerdoce judaique et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, en: «Rev. Se. Rel.» 29 (1955), 250-261. R. Schnackenburg, *Der Streit zwischen dem Verfasser von 3 Joh und Diotrephes und seine verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, en: MThZ 4 (1953), 18-26. Idem, *Episcopus und Hirtenamt. Zu Apg 20. 28*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael von Faulhaber* (Regensburg 1949), 66-88. E. Schniewind, *Aufbau und Ordnung der ecclesia im NT*, en: *Bultmann-Festschrift* (Stuttgart 1949), 203-207. Ch. E. Schrader, *The Historical Development of the Popal Monarchy*, en: «Cath. hist. Rev.» 22 (1936), 259-282. M. Schuler, *Klemens von Rom und Petrus in Rom*, Trier 1941. H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das «Neue Leben» nach den Dokumenten der ersten 2. Jahrhunderte*, Freiburg i. Br. 1934. B. Schütte, *Studien zum Liber de unitate ecclesiae conservanda* (Historische Studien 305), Berlin 1937. F. Segarra, *La primera carta de San Clemente a los Corintos y el Primado Romano*, en: EE 15 (1936), 380-389. F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste. Von d. Anfängen bis zur Mitte d. 20. Jahrhunderts*. 1 vol. München, Kösel. 1954². L. Sibum. *Het primaatschap de Paus in de Oosterse Kerk*, en: «Christ. Oosten Heren.» (1956), 45-63. H. v. Soden, *Urkirche und Geschichte*, Tübingen 1951. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München-Leipzig 1918. Idem, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1910 (prot.). Idem, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1912² (prot.). L. R. Sotillo, *La potestad arbitral y judicial de la Iglesia en las causas temporales entre los Cristianos de los primeros siglos*. Comillas, Miscelánea de colaboración científica de los antiguos y actuales profesores de la Universidad pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 1892-1942. T. 1 (Comillas, Universidad Pontificia, 1943), 175-220. T. Spacil, *Puo S. Cipriano esser invocato come testimonio per il primato?*, en: «Orient. christ.» 35 (1934), 225-250. L. Spätling, *De Apostolicis, Pseudoapostolis, Apostolinis*, München 1947. K. Speckner, *Die Wächter der Kirche. Ein Buch vom deutschen Episkopat*, München 1934. C. Spicq, *L'origine*

évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul, en: «Rev. bibl.» (1946), 36 y sigs. E. Stauffer, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primates Petri*, en: ZKG 62 (1943-44), 3-34. A. Stickler, *De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum*, en: «Salesianum» 4 (1942), 2-23, 97-119. Stiglmayr, *Über die Termini Hierarch und Hierarchie*, en: ZKTh 22 (1898), 180-187. H. Stoeckius, *Ecclesia Petri propinqua. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian*, en: AkathKr 117 (137), 24-126. B. H. Streeter, *The primitive church, studied with special reference to the origins of the christian ministry*, London 1929. E. F. Sutcliffe, *Servus servorum Dei*, en: «Clergy Review» 6 (1933), 378-386. H. E. Symonds, *The Church Universal and the See of Rome. A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West*, London 1939. J. Thiele, *Vorrang der Liebe*, en: ThGl 19 (1927), 701-709. B. Tierney. *Foundations of the Conciliar Theory from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955. L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, Paris 1891. Uhlmann, *Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura*, en: FStud 11 (1924), 179-193. Idem, *Die spekulative Würdigung des Primates durch Bonaventura*, en: FStud 10 (1923), 103-107. W. Ullmann, *Medieval Papalism. The political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949. Idem, *The growth of papal government in the middle ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1955. D. J. Unger, *St. Irenaeus and the Roman primacy*, en: «Theol. Studies» 13 (1952), 359-418. N. Valois, *Le pape et le concile* (1418-1450), Paris 1909. D. Van Den Eynde, *La double édition du «De unitate» de saint Cyprien*, en: RHE 39 (1933), 5-24. F. R. van Vauwelaert, *L'intervention de l'église de Rome à Corinthe vers l'an*, en: RHE 31 (1935), 267-306; vgl. ThRv. 1936, 41-45. Fr. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum*, München-Berlin 1913. P. de Vooght, *La notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interpretation de Jan Huss*, en: «Irénikon» 28 (1955), 290-300. A. Volkmann, *Evangelisch-katholische Gedanken zur Successio Apostolica. Über das Problem der Kontinuität und Legitimität der exousia des Amtes*, en: «Una Sancta» 10 (1955), 42-54. W. de Vries, *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten*, en: «Orient. Christ. Periodica» 18 (1952), 52-88. H. Weisweiler, *Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit*, en: «Studi Gregoriani» IV (1952), 129-147. J. Watt, *The early medieval Cononists and the formation of conciliary theory*, en: IThQ (1957), 13-31. Werz, *Von dem Ursprung der bischöflichen Gewalt*, en: ZKTh 1877. M. J. Wilks, *Papa est nomen iurisdictionis: Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Crist*, en: JThS (1957), 71-91. N. P. Williams, *Our case as against Rome. Five lectures on the papacy*, London 1918. E. Wolf, *Ecclesia pressa - ecclesia militans. Zum Problem der Rechtssicherheit der Kirche und der Verfolgung der Christenheit*, en: ThLZ 78 (1947), 223-232. H. Wolter, *Wesen und Grenzen päpstlicher Gewalt im Mittelalter. Ein*

Forschungsbericht, en: «Scholastik» (1955), 415-418. A. Worlitscheck, *Papsttum und Deutschtum*, München 1934. T. Zapelena, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum*, en: Greg. 15 (1934), 500-523, 16 (1935), 196-224. I. Zeiger *Verrechtlichung der Kirche*, en: StdZ 129 (1935), 38-46. O. Hophan, *Die Apostel*, Luzern 1955. E. Metzner, *Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten*, Danzig 1920. K. Rahner, *Primat und Episkopat*, en: StdZ 161 (1958), 321-336.

§ 173: E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins. Arbeiten zur Kirchengeschichte*, edit. por E. Hirsch y H. Lietzmann, 20, Berlin y Leipzig 1932. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930. G. Aulén, *Die Einheit der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 466-488. Idem, *The Catholicity of Lutheranism*, en: *Weltluthertum von heute, A. Nygrer gewidmet*, Stockholm 1950, 3-20. K. Barth, *Die Kirche und die Kirchen*, München 1935. A. Baumstark, *L'unité de l'Eglise selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident*, en: «Istina», 1954, 219-225. G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, London 1924. K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada, OP.*, Innsbruck 1955, 231 S. S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakow and Moehler*, London 1946. A. Bolton, *Sobornaia Cerkow. Note sur les mots du symbole olave*, en: «Irenikon» 8 (1931), 161-164. G. Bovini, *La proprietá ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in erà preconstantiniana*, Mailand 1949. L. Brun, *Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum*, en: ZST 15 (1937), 86-127. S. Bulgakow, *The Church Holy, Soborny, or the Holy Catholic Church*, en: «The American Church monthly», dic. 1932, 414-431. Idem, *L'Orthodoxie*, Paris 1932. J. Burn-Murdoch, *Church, Continuity and Unity*, Cambridge 1945. A. Chavasse. J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Eglise et Apostolat*, Tournai 1953. Y. Congar, *Heiligkeit und Sünde in der Kirche*, en: «Dokumente» 4 (1948), 531-544, 610-618. J. Daniélou, *Mia Ekklesia chez les Pères grecs des premiers siècles. 1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse sépration entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beaudauin*. Tom. I-II (Collection Irénikon). Chevetogne 1954, 129-139. Idem, *Das Ringen um Einheit und Echtheit der Kirche. Zu den Vorbereitungen der protestantischen Weltkonferenz in Lund*, en: HK 6, 3 (1951), 137-140. G. Dejaifve, *Oecuménisme et Catholica*, en: NRTh 75 (1953), 1039-1052, 74 (1954) 24-43. L. M. Dewailly, *Mission de l'église et Apostolicité*, en: RSPhTh 36 (1948), 1, 2 y sigs. *Die Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957. A. Deubner, *La traduction du mot katholiké dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, en: «Orientalia christ.» 55 (1929), 54-66. W. Doerne, *Was heisst Weltkirche*, Leipzig 1935. Duchesne, *Eglises séparées*, Paris 1896. L. Faulhaber, *Die Kennzeichen der Kirche*, Würzburg 1949. G. W. Florovsky, *L'Oecuménisme*

au XIXe siècle, en: «Irénikon» 27 (1954), 241-274, 407-447. Idem, *Sobornost: The Catholicity of the Church*, en: «The Church of God. An Anglo-Russian Symposion» (London 1934), 53-74. S. Fankl, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*. Romae 1934. A. García Diego, *KatholikéEkklesia. El significado del epíteto «Católica» aplicado a «Iglesia» desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*, México 1953. R. Garrigou-Lagrange, *La sainteté de l'église, Apologétique* (Paris 1948²), 623-669. M. Gierens, *Das Geheimnis der inneren Einheit der Kirche*, en: StdZ 128 (1934), 1-10. Th. Graebner, *Kirche und die Kirchen*, en: *Weltluthertum von heute, A. Nygren gewidmet* (Stockholm 1950), 112-136. C. T. Graig, *The One church in the light of the NT*, New York 1951. S. Hanson, *The unity of the church in the NT*, Uppsala 1946. S. Heurtevent, *L'unité de l'Eglise du Christ*, Paris 1930. M. A. Hunter, *Die Einheit im NT*, München 1952. K. Kempf, *Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert*, Einsiedeln 1928². K. A. Kneller, *Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche*, 115, cuaderno adicional a «Stimmen aus Maria-Laach», Freiburg 1914. J. Knox, *The Early Church and the Coming Great Church*, London 1955. H. Köehlein, *La notion de l'Eglise chez l'atpôtre Paul*, en: RHPhR 17 (1938), 357-377. W. G. Kümmel, *Die urchristliche Mission*, Zürich (1946). P. Lippert, *Die alleinseligmachende Kirche*, Freiburg 1913. M. Llamera, *Legitimidad del Ecumenismo Catolico*, en: «La Cienta Tomista» 1953, 379-410. R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission, Voraussetzungen, Motive und Methoden*, Zürich (1946). E. Masure, *L'excellence et les caractères de l'église, Apologétique*, Paris 1948². A. J. Maydieu, *Chrétiens en quête de l'unité: la route barrée*, en: «La Vie intell.» 5 (1953), 4-26. R. Mehl, *L'unité doctrinale de l'Eglise*, en: «Foi et Vie» 1954, 393-396. G. Metzer, *Kirche und Mission in den Briefen Augustins*. (Allgemeine Missions-Studien 201), Gütersloh 1936. C. F. D. Moele, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the NT*, en: JThS 1950, 29-41. A. Moons, *Die Heiligkeit der Kirche nach J. A. Möhler*, en: WiWei 18 (1955), 81-94, 175-191. K. W. Motschulskij, *Sobornost*, en: «Christendom» 6 (März 1936), 52-58. J. H. Newman, *Die Einheit der Kirche und die Mannigfaltigkeit ihrer Ämter*, Freiburg 1938. W. Nicholls, *Ecumenism and Catholicity*, London o. J. N. Oery, *Doctrina Petri Card. Pazmany de notis ecclesiae*, Cherri 1952. A. Paul, *L'unité chrétienne, Schisms et rapprochement*, Paris 1930. O. Perler, *De catholicae ecclesiae unitate cap. 4-5 S. Cypriani iuxta Augustinum*, en: «Augustinus Magister» II (Paris 1954), 835-858. Idem, *Eucharistie et Unité de l'Eglise d'après S. Ignace d'Antioche*, 35. Congr. Eucar. Internacional, Sesiones de Estudio II (Barcelona 1954), 424-429. J. Pinsk, *Die Kirche als Kirche der Völker*, Paderborn 1935. H. W. van de Pol, *De Eenheid en Geschiedenheit der Kerk*, 1936. M. Pribilla, *Um kirchliche Einheit*, Stockholm, Lausanne, Rom. Freiburg (Br.) 1929. G. Rabau, *Les miracles dans l'église: Apologétique* (Paris 1948²), 665-697. K. Rahner, *Die Kirche der Heiligen*, en: *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln-Zürich-Köln 1956), 111-126. F. Refoulé, *Saint Paul et Unité de l'Eglise*, en: «Irénikon» 28 (1955), 5-18. J. Ridderbos, *De Apostoliciteit van de Kerk volgens het NT*, en: *De*

Apostolische Kerk (Amsterdam 1954) 7-38. O. Rousseau, *Deux importantes publications monastiques*, en: *Questions sur l'église et son unité*, Gembloux 1943. G. Santoro, *La natura delle «Note» delle vera Chiesa*, en: «Sapienza» (1953), 257-271, 384-402. Th. Sartory, O. S. B., *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955. Idem, *Kirche und Kirchen*, en: *Fragen der Theologie heute*, edit. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Zürich-Köln 1957), 337-377. Idem, *Wege und Umwege zur Einheit der Kirche*, en: MThZ 4 (1953), 309-323. H. Schlier, *Die Einheit der Kirche*, en: «Hochland» 44 (1952), 289-300. Idem, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*, en: Cath. 10 (1954), 14-26. M. Schmaus, *Christus, Kirche, Mission*, en: «Akademische Missionsblätter» 23 (1935), 3-8. J. Schneider, *Die Einheit der Kirche im NT*, Berlin 1936. R. Schultes, *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, en: DTh 1 (1914), 57-89. B. Schultze, *La idea de «sobornost» (universalidad) en la Iglesia rusa de hoy*, en: «Razón y Fe» 137 (1948), 240-260. A. D. Sertillanges, *Religion und Universalismus*, en: H. Tüchle, *Die Eine Kirche*, Paderborn 1939, 19-32. E. Siegmund-Schultze, *Die Einigung der christlichen Kirchen*, Basel 1942. Wl. Solowjew, *La Russie et l'Église universelle*, 2 edic. trad. alemana: *Russland und die universale Kirche* (edit. por Wl. Szylkarski, 3), Freiburg i. Br. 1954, 145-419. T. Spacil, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern*, en: ZKTh 36 (1912), 715-741. Idem, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, en: ZKTh 39 (1915), 231-255. Th. Specht, *Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus*, Programm. Neuburg a. D. 1884/85. W. Stählin, *Katholizität, Protestantismus und Katholizismus*, en: *Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 179-203. L. J. Suenens, *L'Eglise en état de mission*, Tournai 1955. H. E. Symonds, *The church universal and the see of Rome*, London 1939. N. S. Talbot, *Thoughts on Unity*, London 1920. G. Thils, *Les notes de l'église dans l'apologetique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937. Idem, *De daak van de lek in onze opvating van de Kerk*, en: *Het Christelijk, Oosten en Hereniging*, 1949. Idem, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain 1955. O. Tomkins, *Um die Einheit der Kirche. Eine Einf. in die Tätigkeit des Ausschusses für Glaubens- und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen*, München 1951. S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Église christoconforme*, Rome 1945. J. Urban, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam*, Pragae 1907. H. de Visscher, *Vladimir Soloviev et le l'Eglise universelle*, en: NRTh 75 (1953), 33-47. A. Wenger, *L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicaines*, en: NRTh 76 (1954), 44-55. St. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928. Idem, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1946. W. Zenkowsky, *Swoboda i Sobornost'*, en: «Put'» (April 1927), 3-22. F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des «ökumenischen» Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*, Stuttgart 1957.

§ 174: A. Adam, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, en: ThL 77 (1952), 385-390. J. J. von Allmen, *L'Église ou le maquis du monde*, en: *In Extremis* (1947), nr. 7-8. H. André, *Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung*, Leipzig 1920. M. de Barcelona, O. M. Cap., *L'Eglise i l'Estat segons Francesc Eiximennis*, en: «Criterion» 7 (1931), 325-338; 8 (1932), 337-347. W. Barclay, *Church and State in the Apologists*, en: «Expository Times» 49 (1937-38), 360-362. L. Baur, *Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik*, Freiburg 1923. A. Beck, *The teaching of Newman on Church and State*, en: «The Clergy Review», New Series 25 (1945), 441-452. V. Beltrán de Heredia, *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma*, en: CTom 56 (1937), 22-39. J. Bernhart, *Kosmos Hierarchie, Kirche*, en: «Theologie der Zeit», edit. por K. Rudolf, I. Reihe, Folge 2/3, Wien 1936, 65-90. E. Beau de Loménie, *L'église et l'état. Un problème permanent*, Paris 1957. W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff (Theologische Dissertationen* 1), Zürich 1941. A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, München 1902. K. Böckenhoff, *Katholische Kirche und moderner Staat. Das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche*, Köln 1911. P. Brezzi, *Gelasio I e il nuovo orientamento politico della Chiesa di Roma*, en: «Nuova Rivista storica» 20 (1936), 321-346. R. Castillo Lara, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Turin, Pont. Athenaeum Salesianum 1956. A. Chavasse, H. Denis et J. Frisque, *La croissance temporelle de l'Eglise*, en: «Egl. vivante» 5 (1953), 188-206. E. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris 1911. O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956. A. Darquennes, *Het sociaal corps van de Kerk volgens sint Thomas van Aquino*, Brugge-Brüssel 1945. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München-Berlin 1929. O. Dibelius, *Die Kirche und das heutige Staatsproblem*, en: *Weltluthertum von heute. A. Nygren gewidmet* (Stockholm 1950), 68-80 (prot.). F. Dvornik, *National church and the church universal*, London 1944. J. Ellul, *Présence au monde moderne*, Genf 1948. E. Ewig, *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche*, Inaugural-Dissertation, Bonn 1936. A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, Tübingen 1930. P. Feine, *Kirche und Staat, ihr Verhältnis zu einander im Laufe der Jahrhunderte*, Halle 1914. H. Finke, *Die Nationen in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien*, en: «Hist. Jahrb.» 57 (1937), 323-338. G. Frotscher, *Die Anschauungen des Papst Johann XXII. (1316-1334) über Kirche und Staat. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums*, Jena 1933. Gezin, *Kerk en Staat in de opvoeding*, en: «Nederlandsche Katholieke Stemmen» 41 (1941), 219-229. H. F. Hallock, *Church and State in Tertullian*, en: «Church Quat. Rev.» 119 (1934-35), 61-78. J. Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931. Joh. Heckel, *Lex charitatis*, «Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.», Phil.-hist. Kl. XXXVI (München 1953), crítica en: ThLZ 81 (1956),

129-136. Idem, *Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, München 1937. H. Hofmann, *Kardinalat und kuriale Politik in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. Inaugural-Dissertation, Bleicherode a. H. 1935. Fr. Hoffet, *L'imperialisme protestant*, Paris 1948. C. Holzmeister, *Kirche am Werk, Vorträge über Not und Leistung der Kirche in der gegenwärtigen Welt*, Wien 1937. C. Israel, *Reich — Staat — Kirche*, Berlin 1926. K. Jäntere, *Die römische Reichsidee und die Entstehung der weltlichen Macht des Papstes* (Annales Universitatis Turkuensis, series B 21), Turku, Turun Ylipiston Kustantama 1936. E. J. Jonkers, *Enkele opmerkingen over de houding van de Kerk tegenover de mantiek in de erste acht eeuwen van onze jaartelling*, en: «Tijdschr. voor Geschiedenis» 60 (1947), 75-79. W. Kahl, *Staat und Kirche*, Berlin 1912. F. Kempf, *Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums?*, en: «Stimmen der Zeit» 158 (1956), 13-23. W. Kissling, *Das Verhältnis zwischen sacerdocium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (440-496)*, Paderborn 1922. G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat*, Stuttgart 1939. E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche und die Welt*, Salzburg 1937. L. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits* (Histor. Stud. 292), Berlin 1936. A. M. Koeniger, *Zum Kapitel Kirche und Staat*, Augsburg 1927. *Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin*, Kassel 1953. Fr. X. Landmesser, *Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete*, 1926. F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1953. J. Leclercq, *Les théores démocratiques au moyen âge*, en: «Études» 225, oct. 1935. H. Lietzmann, *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat*. «Sitzungsber. Preuss. Akad. Wiss.», Philos. hist. Kl. 1938 (prot.). Idem, *Das Problem Staat und Kirche im Weströmischen Reich*. «Abh. Preuss. Akad. Wiss.». Philos. hist. Kl. 1940 (prot.). M. R. P. Mc Guire, *A New Study on the Political Rôle of St.-Ambrose*, «Cath. hist. Rev.» 22 (1936), 304-318. B. Marina, *Razones teológicas de la intolerancia de la Iglesia*, en: CTom 1953, 229-254. V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la superiorité du concile sur le pape*, en: «Rev. Scienc. relig.» 17 (1937), 121-143, 261-289, 405-427. G. Martini, *Translazione dell'Impero e donazione di Constantino nel pensiero e nella politica d'Innocenzo III*. «Archivio della Societa romana di Storia patria» 56-57 (1933-34), 219-363. J. Mausbach, *Die Kirche und die moderne Kultur*, München 1921. E. Michel, Renovatio, *Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt*, Aulendorf 1947. J. C. Murray, *Leo XIII on Church and State: The general-structure of the Controversy*, en: «Theol. Studies» 28 (1953), 1-30. K. Neundörfer, *Zwischen Kirche und Welt*, Frankfurt 1927. O. von Nell-Breuning, *Die Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft*, Köln 1946. Idem, *Was hat die Kirche mit Politik zu tun?*, Frankfurt 1949. J. H. Newman, *Die Kirche und die Welt*, München 1951. A. Nygren, *Staat und Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 436-448 (prot.). W. Onclin, *Kerk en Staat*, Leuven 1947. C. Paira, *Staat und Kirche bei Alexandre Vinet*, Gotha 1922. J. R. Palanque, *S. Ambroise et l'émpire romain. Contribution à l'histoire des*

raports entre l'église et l'état à fin du quatrième siècle, Paris 1933. N. Paulus, *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, en: «Hist. Jahrb.» 32 (1911), 725-755. H. Peters, *Der totale Staat und die Kirche*, en: E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche in der Zeitenwende*, Salzburg-Leipzig 1936, 303-334. W. Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 11), Stuttgart 1937. A. Pfannkuche, *Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation*, Leipzig 1915. M. Pribilla, *Die Kirche und die Wirklichkeit*, en: E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche und die Welt*, Salzburg-Leipzig 1937, 190-210. J. Richter, *Der Dienst der Kirche an der heutigen Menschheit*, Gütersloh 1936. A. E. Roberts, *The theories of Cardinal Pierre d'Ailly concerning forms of government in Church and State, with special reference to his interest in suggestions made by William of Occam*, en: «Buil. Instit. histor. Research» 10 (1932-33), 44-46. R. Scherer, *Christliche Weltverantwortung*, Freiburg 1949[3]. H. Schlier, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, en: Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Voträge* (Freiburg/Br. 1956) 1-15. H. von Schubert, *Staat und Kirche im arianischen Königreich und im Reich Chlodwigs*, München 1912. R. M. Spiazzi, O. P., *Essenza e contemporaneità della Chiesa*, Torino 1953. W. Stählin, *Menschenführung als Aufgabe der Kirche*, Kassel 1950. E. Stakemeier, *Civitas Dei. Die Geschichte theologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche*, Paderborn 1955. J. Thome, *Vom Staatlichen in der Kirche*, Habbelschwerdt 1934. A. M. Stickler, *Sacerdotium et regnum nei decretisti e primi decretalisti. Considerazioni metodologiche di ricerca e testi*, Turin 1953. P. Tillich, *Kirche und Kultur*, Tübingen 1924. R. Tisato, *Il pensiero politico medioevale. S. Tommaso, Dante, Egidio Romano, Guglielmo di Ockham, Marsilio. Testi scelti, tradotti e illustrati* (Treviso Libreria editrice «Canova» 1955), 230 S. G. Tobacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV* (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, vol. II, fasc. 5), Turin 1950. T. F. Torrance, *Kingdom and Church. A study in the theology of Reformation*, Edinburg und London 1956 (anglicano). J. Th. de Visser, *Kerk en staat*, Leiden 1926. W. A. Visser 't Hooft y J. H. Oldham, *Die Kirche und ihr Dienst an der Welt*, Berlin 1937. K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1926. V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, en: *Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf 1956, 170-205. L. Weber, *Die Verantwortung der Kirche im kulturellen Leben der Gegenwart*, en: «Intern. Kirch. Zeitschr.» 44 (1954), 65-93. O. Weber, *Kirche und Welt nach Karl Barth*, en: *Antwort, Festschrift für Karl Barth*, Zürich 1956, 217-236. H. D. Wendland, *Zur kritischen Bedeutung der neutestamentlichen Lehre von den beiden Reichen*, en: ThLZ 79 (1954), 321-326. G. Wingren, *Welt und Kirche unter Christus, dem Herrn*, en: KuD 3 (1957), 53-60. E. K. Winter, *Kirche und Staat. Kritische*

Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta, en: «Zeitschr. f. öffentl. Recht» 9 (1930), 44-65. K. Pieper, *Urkirche und Staat*, Paderborn 1935.

§ 175: A. B. Cavanagh, *Pope Gregory VII and the Theocratic State*, Washington 1934. L. Cerfaux, *L'Eglise et la Règne de Dieu d'après St. Paul*, en: EThL 2 (1925), 181-198. Yves Congar, *«Civitas dei» et «Ecclesia» chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent*, en: RevEAug 3 (1957), 1-14. O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, Zürich 1941. A. M. Denis, O. P., *L'apôtre Paul — prophète «messianique» des Gentils*, en: EThL 33 (1957), 245-318. Th. Dipper, *Die Kirche und das Reich Gottes*, en: «Für Arbeit und Besinnung» 5 (1951), 218-225, 242-248. R. Eisler, *Jesous basileus ou basileusas*, 1929. H. Elfers, *Reich Gottes einst und jetzt*, Paderborn 1948. R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origines und Augustin*, cuadernos adicionales a ZNW 6, Giessen 1928. S. M. Gilmour, *The Kingdom and the Church*, en: Interpr. 7 (1953), 26-33. A. v. Gall, *Basileia thou theou. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, Gütersloh 1929 (prot.). M. Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke*, Bottrop 1934. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, 1937. Emm. Hirsch, *Die Reich-Gottes-Begriffe des neuern europäischen Denkens*, Göttingen 1921. W. Kamlah, *Augustins Ansicht von der Kirche und Gottesreich*, en: «Philologus» 93 (1938), 248-264. E. Kinder, *Reich Gottes und Kirche bei Augustin. Eine Studie über das Verhältnis von Kirche und Eschatologie im Blick auf das Generalthema der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954* (Luthertum, 14), Berlin 1954. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2 edic., 1953. M. J. Lagrange, *Le Règne de Dieu*, en: «Rev. bibl.» (1908), 36. G. Lindeskog, *Gottes Reich und Kirche im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 145-157. K. Mentz, *Gottes Reich, Wesen und Weg der Kirche*, Speyer 1940. W. Michaelis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament*, Basel 1930. K. Müller, *Kirche und Reich Gottes bei Augustin, zu De civ. dei 20, 9*, en: ZNW XXII (1928), 202-211. J. E. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reich Gottes auf Erden*, Forschgn IV, 3/4, Mainz 1904. B. Rigaux, *L'antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'A. et le NT*, Löwen 1932. Fl. Schlagenhaufen, *Der geistige Charakter der jüdischen «Reichs»-Erwartung*, en: ZKTh 51 (1927), 370-395, 473-531. M. Schmaus, *Reich Gottes und Busssakrament*, en: MThZ 1 (1950), 20-36. K. E. Skydsgaard, *Reich Gottes und Kirche*, Stuttgart 1950. J. Theissing, *Gottesreich und Vollendung*, en: *Amt und Sendung*, edit. por E. Kleineidam, Freiburg i. Br. 1950. Ch. Walther, *Der Reich-Gottes-Begriff in der Theologie Richard Rothes und Albert Ritschls*, en: KuD 2 (1956), 115-138. Idem. *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses im 19. Jahrhundert*, Diss. Kiel 1955. J. Weiss. *Die Idee des Reiches Gottes in der*

Theologie, Göttingen 1901. H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes*, Gütersloh 1931. C. Wieland, *Hosiannah dem Sohne Davids! Eine Studie über Rom u. das Gottesreich bei den Propheten*, Augsburg 1912. O. Cullmann, *Die Christologie des NT*, Tübingen 1957 (prot.). Kleinknecht, von Rad. Kuhn, K. L. Schmidt, *Basieleus, basileia*, en: Kittels WNT I. 562-595 (abundante bibliografía hasta 1932). M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin 1936². H. Joachim Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951.

§ 176 a. I: M. Albertz, *Die Ordnung der Kirche im Neuen Testament*, en: *Theologia viatoris*, München 1939, 53 y sigs. H. Asmussen, *Die Kirche und das Amt*, München 1939 (prot.). Idem, *Das kirchliche Amt in unserer Generation*, en: *Die Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 237-283. W. Bartz, *Der Lehrapostolat der Kirche in seinem Wesensverhältnis zu der Weihe- und Leitungshierarchie. Eine ekklesiologische Konzeption M. J. Scheebens*, en: TThZ 60 (1951), 167-177. F. W. Beare, *The Ministry in the New Testament Church: Practice and Theory*, en: «Angl. Theol. Rev.» (1955), 3-18. J. Beumer, *Das authentische Lehramt der Kirche*, en: ThGl (1948), 273 y sigs. J. Beyer, *Nature et position du Sacerdoce*, en: NRTh 76 (1954), 363 y sigs. Beyschlag, *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testamentes*, Harlem 1874. E. Bock, *Das evangelische Verständnis des Amtes gegenüber der römischen und schwärmerischen Deutung*, en: «Für Arbeit und Besinnung», Württ. Beilage 7 (1953), 86-90. Jos. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951. Bürckstummer, Amt, *Gemeinde und allgemeines Priestertum in ihrem Verhältnis dargestellt auf neutestamentlicher Grundlage*, en: «Neue Kirchl. Zeitschrift» 31 (1920), 601 y sigs. S. Bulgakow, *Discours sur le ministère de l'Eglise*, en: Foi et Constitution. Actes de la Confer. de Lausanne. J. Colson, *Qu'est — ce qu'un diocèse?*, en: NRTh 75 (1953), 471-497. G. Dix, *Apostolic Ministry*, London 1946. F. Dvornik, *De auctoritate civili en concilis œcumenicis*, en: «Acta VI Conv. Velehrad», Olmütz 1933. H. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des XIX. Jhts.*, Upsala 1952. Falkoner, *From Apostle to priest: A study of early Church organisation*, Edinburg 1900. W. Feurich, *Das Wächteramt der Kirche*, en: *Antwort, Festschrift für Karl Barth* (Zürich 1956), 499-508. J. H. Fichter, S. J., *Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei*, Münster 1958. G. Friedrich, *Geist und Amt*, en: *Wort und Dienst*, 1952, 61-85. Jos. Fuchs, *Vom Wesen kirchlicher Lehrgewalt*, Theol. Diss., Münster 1946, no impresa. Idem, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Diss.), Bonn 1941. Idem, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, en: «Scholastik» 16 (1941), 496-520. F. Gerke, *The Origin of the Christian Ministry*, en: *The ministry and the sacraments*, edit. por R. Dunkerley, 1937, 343-367. J. M. Gerritsen, *Het*

apostolisch Ambt, Amsterdam 1953. Ch. Gore, *The Church and the Ministery*, London 1949. E. G. Gulin, *Das geistliche Amt im NT*, en: ZST 12 (1935), 296-313. A. Hauck, *Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter*, en: «Hist. Vierteljahrschr.» 10 (1907), 465-482. W. Herrenbrück, *Gemeinde und Amt*, en: *Antwort, Festschrift für Karl Barth*, Zürich 1956, 562-570. N. Jung, *Le magistère de l'Eglise*, Paris 1935. R. Josefson, *Das Amt der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 386-401. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Münchener Theologische Studien, III. Kanon. Abteilung 7. Band), München 1956. Kellner, *Die Verfassung der Kirche und ihr Lehramt nach den ältesten Kirchenvätern*, en: Kath (1872), 699 y sigs. K. E. Kirk, *The Apostolic Ministry*, London 1947². Johannes Kollwitz, *Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, en: «Röm. Quartalschr.» 44 (1936), 45-66. W. Kreck, *Ordnung und Ämter der Kirche als Zeugnis der freien Gnade*, en: «Evang. Theologie», 1947/48, 127 y sigs. Kühl, *Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen*, Berlin 1885. H. van Laak, *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu*, Rom 1933. D. E. Lanne, *Le ministère apostolique dans l'œuvre de Saint Irénée*, en: «Irénikon» 25 (1953), 113-141. J. Leclercq, *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle*, en: «Arch. Hist. doctr. litt. du moyen-âge» 15 (1946). J. B. Lightfoot, *The Christian ministry*, London 1901 (prot.). O. Linton, *Kirche und Amt im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 110-144. Lindsay, *Church and the ministry in the early centuries*, London 1902. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Theol. Diss.), Göttingen 1951 (prot.). Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*, Halle 1889. T. W. Manson, *The Church's Ministry*, 1948. B. Marina, O. P., *La obediencia y el magisterio de la Iglesia*, en: CTom 83 (1956), 355-381. Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, en: «Cahiers Théologiques de l'actualité protestante» 22, Paris-Neuchâtel 1949. M. Mezger, *Die Amtshandlungen der Kirche*, vol .I, München 1957. W. Michaelis, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*, Bern 1953. Kl. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, en: TThZ 57 (1948), 335-348. Idem, *Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni*, en: MThZ 8 (1957), 161-173. Idem, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en: MThZ 3 (1952), 1-16. Idem, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, en: «Miscellanea Comillas», 16 (1951), 91-110. W. O. Münter, *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes*, «Beiträge zur Evang. Theologie» 21, München 1955. Idem, *Kirche und Amt. Zwei Beitr. z. Ev. Theol.*, vol. 5, München 1941. W. Nauck, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses*, en: ZNW 46 (1955), 276 y sigs. W. Niesel, *Amt und Gemeinde*, en: *Theologia viatoris*. München 1939, 134 y sig. B. Reiche, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente*, en: «Theol. Zeitschr.» 10

(1954), 95-112. J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, Edinburg 1955. K. H. Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt*, 1954². E. C. Rich, *Spiritual Autority in the Church of England*, London 1959. J. Salaverri de la Torre, *El derecho en el misterio de la Iglesia*, en: «Rev. Teol.», 1954, 207-274. Idem, *La triple potestad de la Iglesia*, en: «Miscelánea Comillas» 14 (1950), 7-84. Idem, *La potestad de Magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido*, en: «Est. Ecl.», 1955, 155-195. K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957. K. L. Schmidt, *Le ministère et les ministères dans l'Eglise du NT*, en: RHPhR 17 (1937), 313-336. G. Schneemann, *Die kirchliche Lehrgewalt*, Freiburg 1868. H. Stirnimann, «*Magisterio enim ordinario haec docentur*». *Zu einer Kontroversstelle der Enzyklika «Humani generis»*, en: FZThPh 2 (1954), 17-47. Tixéront, *L'ordre et les ordinations*, 1925. M. Teixeira-Leite Penido, *Iniciação Teólogica*. Vol. I. *Misterio da Igreja*, Petropolis 1952. A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise*, Paris 1887. W. Vischer, *Die evangelische Gemeindeordnung*, 1946. Heinz D. Wendland, *Geist, Recht und Amt in der Urkirche*, en: «Arch. für evang. Kirchenrecht» 2 (1938), 289-300. R. R. Williams, *Authority in the Apostolic Age. With Two Essays on the Modern Problem of Authority*, London 1950.

II: Pius XII, *Ansprache an die Teilnehmer des Weltkongresses für das Laienapostolat*, en: «Acta Apost. Sed.» 43 (1951), 784-792; alemán en: HK 6 (1951/52), 120-123. Idem, *Ansprache über das Priester- und Hirtenamt der Bischöfe*, en: «Acta Apost. Sed.» 46 (1954), 666-677; alemán en: HK 9 (1954/55), 121-126. *Actes du premiers Congrès mondial pour l'apostolat des laïques*, vol. I, Rome 1952. K. Adam, *Kirchenmüdigkeit. Vom Ärgernis zum sieghaften Glauben*, Paderborn 1939. J. M. Alonso, *Santo Tomás y el llamado sacerdocio de los fieles*, en: «XIII Semana Española de Teología», Madrid 1954, 132-169. J. M. d'Ambrières, *La Sacerdoce du peuple Chrétien*, Paris 1952. F. X. Arnold, *Die Stellung des Laien in der Kirche*, en: «Una Sancta» 9 (1954), 8-25. Idem, *Kirche und Laientum*, en: ThQ 134 (1954), 263-289. Idem, *Die Kirche und die Welt der Laien*, en: «Universitas» 7 (1952), 701-707. L. Artz, *Laïcs prédicateurs*, en: «Nouv. Tev. théol.», 1951, 852. H. Asmussen, *Das Priestertum aller Gläubigen*, Stuttgart o. J. L. Audet, *Notre participation au sacerdoce du Christ*, Quebec 1938. Idem, *Notre participation au sacerdoce du Christ. Étude sur le charactère sacramental*, en: «Laval théologique» 2 (1946), 110-130. I. Backes, *Das allgemeine Priestertum der Glaubigen*, en: *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift fur F. Tillmann* (Düsseldorf 1950), 9-34. H. U. von Balthasar, *Der Laie in der Kirche. Viele Ämter, ein Geist*, Einsiedeln 1954. L. V. Barker, *Lay Leadership in Protestant churches*, New York 1934. M. de la Bedoyere, *The Layman in the Church*, London 1955. H. Behm, *Der Begriff des allgemeinen Priestertums*, Schwerin 1912. A. Bertola, *Per la nozione di associazione laicale e associazione ecclesiastica*, en: «Diritto Ecclesiastico» 48 (1937). J. Beumer, *Laientheologie*, en: TThZ 63 (1954), 340-354. J. Beyer, *Les instituts séculiers*, Tournai 1954. Kathleen

Bliss, *The Christian Laity*, en: «The Frontier», abril 1950. Y. Bongert, *Recherches sur les cours laiques du Xe au XIIIe siècle*, Paris 1949. J. Brinktrine, *Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, en: DTh 22 (1944), 291-308. B. Capelle, *Le chrétien offert avec le Christ*, en: «Quest. liturg. et paroiss.», 1934, 299-314; 1935, 3-17. Idem, *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe*, en: *La Messe et sa cathéchèse*, Paris 1947. Idem, *Pour une meilleure intélligence de la Messe*, Paris 1947. L. Capéran, *Foi laïque et foi chrétienne. La question du surnaturel*, Paris-Tournai 1937. P. G. Caron, *I Poteri giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva*, Mailand 1948. Idem, *Les premiers «seniores laici» de l'Église africaine*, en: «Rev. intern. des Droits de l'Antiquilé» 6 (1951), 7-22. H. Carpay, *L'Action Catholique. Essai de justification historique et de précision doctrinale*, Tournai-Paris 1948. J. Caryl-V. Portier, *La mission des laics dans l'Eglise*, Lyon 1949. Cavagna, *Pio XII e l'Azione cattolica*, Roma 1943. L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium*, en: RSPhTh 28 (1939), 5-39. M. Chalendard, *La promotion de la femme à l'apostolat 1540-1656*, Colmar-Paris 1950. P. Ciprotti, *A proposito delle Associazioni di Azione cattolica*, en: «Diritto Ecclesiastico» 48 (1937). J Colson, *L'évêques dans les communautés primitives*, «Unam sanctam» 21, Paris 1951. Y. Congar, *Das Priestertum aller Gläubigen und die Pfarrei*, en: «Anima» 10 (1955), 207-216. Idem, *Jalons pour une Théologie du Laicat*, Les éditions du Cerf Paris 1953; dt. Übersetz. von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1957. Idem, *Pour une théologie du laïcat*, en: «Etudes», ener.-febr. 1948. Idem, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, en: «La Vie intellectuel», diciembre 1946. Y. Congar-F. Varillon, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, Paris 1947. Y. Congar, *Verantwortung als seelsorglicher Grundwert der «Laienfrömmigkeit»*, en: «Anima» 7 (1952), 148-154. W. Croce, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, en: ZKTh 70 (1948), 257-314. P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et modérne* (Museum Lessianum, Sect. théol. 48), Brüssel-Paris 1950. Idem, *«Il nous faut une laïcologie». Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris 1942. J. H. Dalmais, *Sacerdoce et Monachisme dans l'Orient chrétien*, en: «La Vie spirit.» 80 (1949). Fr. Davis, *The Priesthood of the Faithfull*, en: DR 69 (1951), 155-170. Ph. Dessauer, *Der Begriff des Laien*, en: «Die Schildgenossen» 14 (1939), 481-499. D. Dohen, *La Sainteté des laics*, Paris 1953. B. Durst, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der Messe beteiligt*, en: «Bened. Monatsschrift» 25 (1949), 337-354, 414-434; 26 (1950), 1-18, 100-118, 193-209. A. Duval, *Activité de quelques laics dans le gouvernement de l'Église au moment du concile de Trente*, en: «La Vie spirit.» Suppl. 11 (1949), 356-360. L. Eisenhofer, *Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen*, en: *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg i. Br. 1950. J. Fichet, *Histoire du laïcat dans l'Église*, en: *Le rôle des laics dans l'Église* (Carrefour 1951), Montreal 1952. C. A. Graf von Galen, *Die «Pest des Laizismus» und ihre Erscheinungsformen*, 1952. F. A. Card. Gasquet,

The Layman in the Pre-Reformation, Paris-London 1914. H. Gehle, *Der Diakonat, das Laienamt der Kirche*, en: «Deutsche Volkschaft», mayo 1949. P. Gillet, *La personalité juridique en droit ecclésiastique*, Mecheln 1927. P. Glorieux, *Paroisse et famille*, en: «Paroisse et Liturgie» 30 (1948), 35-44, 117-130. G. Goyau, *Le rôle des laiques dans l'Église*, en: «Etudes relig. Brüssel», diciembre 1920. R. Graber, *Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Aktion*, Augsburg 1932. A. Groegaert, *L'Église oblatrice première et universelle du S. sacrifice*, en: «Cours et Conf. des semaines liturg.» (1927), vol. 6, Mont César 1928, 229-237. Idem, *La participation active des fidèles au culte*, en: «Cours et Conf. des Semaines liturg.» (1933), vol. 11, Mont-César 1934. R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en: *Pilgernde Kirche*, Freiburg i. Br. 1938. J. M. Hanssens, *La concélébration du catéchumene dans l'acte de son baptême*, en: «Gregorianum» 27 (1946), 417-433. A Hayen, *Les laiques sont-ils l'Eglise?*, en: NRTh 58 (1931), 900-915. Fr. Heer, *Der «tumbe» Laie*, en: «Wort und Wahrheit» 8 (1953), 578-586. G. D. Henderson, *The Witness of the Laity*, en: «The Scottish Journal of Theology», junio 1949. A. M. Henry, *Qu'est-ce qu'un prêtre?*, en: «La Vie spirit.», febr. 1948, 171-192. Ch.-V. Héris, *La royauté du Christ*, en: RSPhTh 15 (1926), 297-324. J. Hervás, *Jerarquía y Acción Católica a la luz del Derecho*, Valencia 1941. N. Hilling, *Die kirchliche Ständelehre und die apostolische Konstitution Provida Mater Ecclesia*, del 2. 2. 1947, en: AkathKr 124 (1950). Ad. Hoffmann, *Zur Lehre vom weihepriesterlichen Opferakt*, en: ThGl 30 (1938), 280-298. Linus Hofmann, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen*, en: TThZ 63 (1954), 76-92. J. Hohnjec, *De sacerdotio Actionis catholicae*, en: «Bogoslowni Vestnik» 13 (1933), 32-60. J. Honef, *Wiederbelebung des Diakonats*, en: «Die Besinnung», dic. 1949. Idem, *Um die Wiederbelebung des Weihediakonats*, en: «Die Besinnung», dic. 1950. 327-339. H. Jedin, *Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung*, en: TThZ 64 (1955), 11 y sigs. Idem, *Un laico al Concilio di Trento: il conte Lodovico Nogarola*, en: *Il Concilio di Trento I* (1942), 25-33. Th. Kampmann, *Die apostolische Verantwortung des Christen heute*, Berlin 1948. H. Keller y O. von Nell-Breuning, *Das Recht der Laien in der Kirche*, Heidelberg 1950. E. Kinder-O. Perels-E. Sommerlath, *«Allgemeines Priestertum» im Neuen Testament — Apostolat und Amt im Neuen Testament — Amt und allgemeines Priestertum*, «Schriften des Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses», Berlin 1953. G. Kliesch, *Der Laie in der Kirche*, en: «Die neue Ordnung» 6 (1952), 193-204. O. Köhler, *Der Laie im katholischen Kirchenrecht*, en: StdZ 146, abril 1950. A. Kolping, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharist. Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, en: DTh 27 (1949), 369-380; 28 (1950), 79-110, 147-170. H. Kremin, *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart 1953. G. de Lagarde, *La naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen-âge*. I: *Bilan du XIIe siècle*, II: *Marsil de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux 1934. A. Läpple, *Der Einzelne in der Kirche*.

Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kard. Newman (Münchener Theol. Studien II, 6), München 1952. M. Laros, *Laie und Lehramt in der Kirche*, en: «Hochland» 37 (1939/40), 45-54. J. Leclercq, *Der Laie in der Kirche*, en: «Dokumente» 10 (1954), 453-468. J. Lécuyer, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, en: «Maison Dieu» 27 (1951), 7-50. A. Léonard, *La Réflexion théologique sur la condition des laics*, en: «Revue Nouvelle» 20 (1954), 93-107. A. Loth, *La participation des fidèles au S. sacrifice de la messe*, en: «Rev. Anglo-Romaine» 2 (1896), 145-159. A. J. Maclean, *The position of Clergy and Laity in the early Church in relation to the Episcopate*, en: *Episcopacy ancient and modern*, edit. por Cl. Jenkins y K. D. Mackenzie, London 1930, 47-66. G. v. Mann, *Das Caritasdiakonat und seine Erneuerung*, en: «Caritas», 1934. A. Mayer-Pfannholz, *Das Laientum im werdenden Kirchenbild*, en: ThGl 33 (1941), 88-97. A. Menicucci, *Sulla posizione dell'Azione Cattolica nel Diritto Canonico*, Govignano 1936. E. Michel, *Von der kirchlichen Sendung der Laien*, Berlin 1934. F. Mitzka, *Der Christ und die Kirche. Darlegung und Begründung der Laienarbeit im Reiche Gottes*, en: «Der Seelsorger» 20 (1950), 450-455. O. Moe, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief*, en: ThLZ 5 (1949), 161-169. P. Monceaux, *Les seniores laici des Églises africaines*, en: «Bull. de la Soc. nat. des antiqu. de France», 1903, 283-285. J. R. Mott, *Liberating the Lay of Christianity*, New York 1932. R. Müller-Erb, *Der Laie in der Kirche*, en: ThQ 130 (1950), 184-196. O. von Nell-Breuning, *Laizismus*, en: O. von Nell-Breuning-H. Sacher, *Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, Freiburg 1941, 189-198. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis auf Karl. d. Gr.*, Innsbruck 1930. E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn 1936. J. F. Noubel, *Los laicos en la Iglesia Católica*, en: «Rev. Esp. Der. Can.» (1956), 3-39. Idem, *Que font les laïque dans l'Eglise?*, en: «Bullet. de litt. eccles.» 4 (1954), 229-239. A. Orbe, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, en: EE 29 (1955), 299-344. F. Palmer, *Lay Priesthood: Towards a Terminology*, en: «Theological Studies» 10 (1949), 235-250. Idem, *The Lay Priesthood: Real or Metaphorical?*, en: «Theological Studies» 8 (1947), 579. J. Perrin, *L'heure des Laïcs*, Paris 1954. G. Philips, *Das Laientum im Geheimnis der Kirche*, en: «Anima» 8 (1953), 305-319. Idem, *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1955. V. M. Pollet, *De actione catholica principiis theologiae thomisticae dilucidata*, en: «Angelicum» 13 (1936), 442-483. Idem, *L'Action catholique à la lumière de la théologie thomiste*, Brüssel 1937. M. Rade, *Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit*, Tübingen 1918. K. Rahner, *L'apostolat des laïcs*, en: NRTh 78 (1956), 1-32. Idem, *Über das Laienapostolat*, en: *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, 339-373. Idem, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, en: ZAM 11 (1936), 21-34. J. Ed. Rea, *The Common Priesthood of the members of the mystical Body*, Westminster 1947. W. Reinhard, *Der Laie im übernatürlichen Organismus*

der Kirche, Freiburg 1932. N. Rocholl, *Vom Laienpriestertum*, Paderborn 1939. A. Robeyns, *La participation active des fidèles au culte*, en: «Sem. liturg.», Löwen 1934. E. Rösser, *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht*, Würzburg 1949. M. Ruckmich, *Die berufliche Mitarbeit der Frau in der kirchlichen Seelsorge*, Freiburg 1950. E. Sauras, *El laicado y el poder cultural sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?*, en: RET 14 (1954), 275-326. J. Sáez Goyenechea, *La situación jurídica actual de la Acción Católica*, en: «Rev. Española de Derecho Canónico» 1 (1946), 583-613. M. Schmaus, *Die Selbständigkeit der Christen*, en: ThGl 32 (1940), 75-83. P. Schmitz, *Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Juris Canonici. Das Recht der kirchlichen Einzelpersönlichkeit*, Münster i. W. 1927. Idem, *Die Familie in der Pfarrseelsorge*, en: *Die lebendige Pfarrgemeinde*, Wien 1934, 70-86. B. Schultze, *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche*, en: «Ostk. Studien» 5 (1956), 243-284. W. Schwer, *Stände und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn 1934. V. Schurr, *Auch der Laie hat das Wort*, en: «Lebend. Seelsorge» 6 (1955), 1-11. H. Schütz, *Das Diakonat im NT*, Diss. Mainz 1952, Idem, *Diakonie der Liebe*, en: «Caritas», 1936. E. Schwarzbauer, *Der Laie in der Kirche*, en: ThPrQ 97 (1949), 28-46, 107-133. H. Seiler, *Fragen zu einer Theologie des Laien*, en: «Civitas» 11 (1955-56), 179-190. O. Semmelroth-L. Hofmann, *Der Laie in der Kirche*, Trier 1955. L. Soukup, *Theologische Grundlagen der katholischen Laienbewegung*, en: «Gloria Dei» 2 (1947-48). R. Spiazzi, *La missione dei laici*, Rom 1952². W. Stählin, *Das Amt des Laien in Gottesdienst und kirchlicher Unterweisung*, Kassel 1949. H. Stork, *Das allgemeine Priestertum bei Luther* (Theologische Existenz heute, 37), München 1953. A. M. Stickler, *Sacerdotium et Regnum nei Decretisti e primi Decretalisti. Considerazioni metodologische di ricerca e testi*, en: «Salesianum» 15 (1953), 575-612. A. Stöger, *Bauleute Gottes. Der I. Petrusbrief als Grundlegung des Laienapostolats*, München, Pfeiffer 1954. H. Storck, *Das allgemeine Priestertum bei Luther, Theol. Existenz heute*, N. F. 37, München 1953. L. J. Suenens, *L'unité multiforme de l'Action catholique*, en: NRTh 80 (1958), 3-21. A. Sustar, *Der Laie in der Kirche*, en: *Fragen der Theologie heute*, edit. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, Zürich-Köln 1957, 519-547. G. Tangl, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Weimar 1922. G. Thils, *Le laic dans le monde d'aujourd'hui*, en: «Civitas» 11 (1955-56). Idem, *Le pouvoir culturel du baptisé*, en: EThL 15 (1938), 683-689. Idem, *Theologie der irdischen Wirklichkeit*, Salzburg 1955. J. M. Todd, *The Apostolate of the laity*, en: DR 1952, 150-162. S. Tromp, *Actio catholica in Corpore Christi*, Rom 1936. B. Umberg, *Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion*, Innsbruck 1931. J. Vialatoux-A. Latreille, *Christentum und Laicität*, en: «Dokumente» 6 (1950), 2-24, 554-560. H. Volk, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen*, en: Cath 10 (1952), 13-34. J. Voss, *De fundamentis Actionis cathol. ad mentem S. Gregorii M.*, Mundelein 1943. J. Will, *Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen*, München 1932.

J. Wittig, *Das allgemeine Priestertum*, en: *Kirche und Wirklichkeit. Ein kath. Zeitbuch*, edit. por E. Michel, Jena 1923, 21-43. F. Wulf, *Der Laie und die christliche Heiligkeit*, en: GuL 20 (1947), 11-26. Idem, *Grundfragen einer Laienaszese*, en: GuL 23 (1950). Idem, *Priesterliche Frömmigkeit, Ordensfrömmigkeit, Laienfrömmigkeit*, en: GuL 29 (1956), 427-439. M. Zalba, *Concepto y características de la Acción Católica*, en: EE 23 (1949), 475-513. A. Zechmeister, *Der Christ in der Zeit. Die Position des Laien in der Kirche*, Schlieren-Zürich, 1937. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, 2 vols., Wien 1953[5]. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, 1958.

§ 176 B: F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung*, en: ThQ 124 (1943), 99-133; 125 (1944), 57-80. Idem, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theol. der Seelsorge*, Freiburg i. B. 1949. R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1939. P. Auvray, *Écriture et Tradition en Israël*, en: «Bibl et Vie chrét.» 12 (1956), 19-34. H. Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assupta-Dogma*, en: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, edit. por M. Schmaus, München 1957, 1-62. Idem, *Tradition und Sakrament. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift «Tradition»*, en: «Scholastik» 30 (1955), 1-32. J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905. C. Baisi, *Il Ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Rom 1935. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio in de reformatie en het katholicisme in de zestiende eeuw*, Amsterdam 1952. Idem, *Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts*, en: Cath 9 (1953), 115-137. C. Balic, *Il senso christiano*, en: «Gregorianum» 33 (1952), 105-134. D. Barsotti, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln 1957. K. Barth, *Die Schift und die Kirche* (Theol. Studien, cuaderno 22), Zürich 1947 (prot.). O. Bauhofer, *Corpus Christi und Wort Gottes*, Cath 2 (1932), S. 125-40. Ch. Baumgartner, *Tradition et Magistère*, en: RSR 1953, 161-187. A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, Rom 1935. Idem, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, en: «Misc. Miller», Rom 1951, 47-65. A. Berlage, *Über den Begriff und das Wesen der Tradition*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 431-444. P. Bertocchi, *Il simbolismo ecclesiologico della eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo 1937. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, en: NTS 2 (1955-56), 202-206 (prot.). P. H. Bouessé, *Theologie et sacerdoce*, Chambéry 1938. G. de Broglie, *La messe, oblation collective de la communauté chrétienne*, en: «Gregorianum» 30 (1949), 534-561. Idem, *Note sur la primauté de l'argument d'Ecriture en théologie*, en: Bouyer, *Du Protestantisme*, Paris 1954, 247-250. Idem, *Du rôle de l'Église dans le sacrifice eucharistique*, en: NRTh, mayo 1948, 449-460. P. Brunner, *Schrift und Tradition*, en: «Schriften des Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses», 2, Berlin 1951 (prot.). H. von

Campenhausen, *Tradition und Geist im Urchristentum*, en: «Studium generale» (1951), 351 y sigs. (prot.). Dom B. Capelle, *La messe et sa catéchèse*, Paris 1947. O. Casel, *Beten im Geiste der Kirche*, en: «Seelsorge» 11 (1937), 283-286. L. Cerfaux, *Die Tradition bei Paulus*, en: Cath 9 (1953), 94-104. Idem, *La Tradition selon saint Paul*, en: «La Vie spirit.» Suppl. 7 (1953), 176-188. Y. Congar, *Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique. La thèse de L'abbé Long-Hasselmanns. Texte et remarques critiques*, en: «Rev. Scienc. relig.» 25 (1951), 187-199, 270-304. E. Commer, *Die Beziehungen der hl. Eucharistie zur Kirche und ihrem Priestertum*. O. Cullmann, *Ecriture et Tradition*, en: «Dieu vivant» 23 (1953), 45-67, sobre él: J. Danielou, *Résponse à O. Cullmann*, en :«Dieu vivant» 23 (1953), 105-116. Idem, *Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954 (prot.). J. Danielou, *Qu'est-ce que la tradition apostolique?*, en: «Dieu vivant», 26 (1954), 71-78. J. Dauvillier, *La paroisse, communauté spirituelle et temporelle*, en: «Économie et Humanisme», mayo-junio 1943, 341-356. G. Dejaifve, *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique*, en: NRTh 78 (1956), 135-151. A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931. Idem, *Tradition und Dogma nach Leo d. Gr.*, en: «Scholastik» 9 (1934), 543-554. H. Dieckmann, *De essentia inspirationis quid concilium Vaticanum dixerit*, en: «Gregorianum» 10 (1927), 72-84. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its developments*, London 1944². B. Durst, *Dreifaches Priestertum*, Neresheim 1947². G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954 (prot.). E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assan 1954. G. Filograsso, *La tradizione divina apostolica e il magistero ecclesiastico*, en: CivCatt 1951, 137 y sigs., 384 y sigs., 486 y sigs. Idem, *Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa*, en: «Gregorianum» 33 (1952), 135-167. J. de Finance, *L'idée du sacerdoce chrétien*, en: «Rev. Asc. et Myst.» 23 (1947), 105-125. G. B. Franzelin, *De Divina Traditione et Scriptura*, 1882³. P. Galtier, *L'église et la rémisson des péchés*, Paris 1932. A. Fridrichsen, *Eglise et sacrement dans le Nouveau Testament*, en: RHPhR 17 (1937), 346 y sigs. H. Fries, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, edit. por M. Schmaus, München 1957, 63-122. Idem, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en: *Vitae et Veritali, Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956, 103-143. Th. F. Geraets, *Apostolica Ecclesiae Traditio. Over de apostolische traditie bij Irenaeus van Lyon*, en: «Bijdragen» (1957), 1-10. R. J. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition*, en: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, edit. por M. Schmaus (München 1957), 123-206. Idem, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, en: «Una Sancta» 11 (1956), 131-150. Idem, *Die Tradition*, en: Joh. Feiner, Jos. Trütsch, Fr. Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln 1957) 69-108. G. Gloege, *Offenbarung und Über-*

lieferung, Hamburg 1954 (prot.). A. A. Goupil, *La règle de foi*, 2 edic., Paris 1941. M. Grabmann, *Eucharistie und Kirche*, en: Kath 87 (1907), 1-12. J. Gribimont, *Du sacrament de l'Eglise et de ses réalisations imparfaits*, en: «Irénikon» 22 (1949), 345-367. A. Hagen, *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris Canonici*, Rothenburg a. N. 1935. J. Hamer, O. P., *Le Baptême et l'Eglise. A propos des «Vestigia Ecclesiae»*, en: «Irénikon» 25 (1952), 2, 142 y sigs. y 263 y sigs. R. P. C. Hanson, *Origen's doctrine of tradition*, London 1954. J. Häring, *Das Lehramt der katholischen Theologie*, en: «Festschrift der Grazer Universität», Graz 1926. D. E. W. Harrison, *Scripture and Tradition*, London 1955. Ch.-V. Héris, *L'Eglise du Christ, son sacerdoce, son gouvernement*, 1930. V. Herntrich, *Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes*, en: «Bekennende Kirche» (Heft 35), München 1935 (prot.). W. Hildebrand, *Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche*, Zürich 1951 (prot.). D. Jenkins, *Tradition and the spirit*, London 1951. R. Josefson, *Kirche und Taufe*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 361-372 (prot.). W. A. Kavanagh, *Lay Participation in Christ's Priesthood*. A Dissertation (Catholic University of America, S. Fac. theol. 41), Washington, Catholic University of America, 1935. Kleinknecht, *lego (Logos)*, en: Kittels WNT IV, 69-140. A. Köberle, *Wort, Sakrament und Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1934. U. Küry, *Schrift und Tradition nach altkatholischem Verständnis*, en: IKZ 40 (1952), 1-33. L. Lécuyer, *Le sacerdoce Céleste du Christ selon Chrysostome*, en: NRTh 72 (1950), 561-579. E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, Leipzig y Berlin 1925. U. Luck, *Kerygma und Tradition in der Hermeneutik Adolf Schlatters*, Köln 1955. H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration*, Paris 1930. J. Madoz, *El concepto de la Tradiction en S. Vincete de Lérins*, Rom 1933. W. Maurer, *Bekenntnis und Sakrament*, Berlin 1939. G. Merz, *Das Problem der Tradition in der reformatorischen Theologie und in der protestantischen Kirche der Gegenwart*, en: «Kirche und Kosmos», 1950. O. Michel, *Tradition und Interpretation*, en: ThLZ 78 (1953), 73-80. O. Moe, *Inspiration und Tradition im NT*, en: «Tidsskr. f. Teol. og Kirke» 24 (1953), 108-113. Idem, *Das Priestertum Christi ausserhalb des Hebräerbriefes*, en: ThLZ (dic. 1947), 335-338. J. Moffart, *The Thrill of Tradition*, 1944. J. A. Möhler, *Lebendige Tradition. Die innere und äussere Tradition*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 397-418. Idem, *Über Tradition, Schrift und Einheit der Kirche*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 419-430. N. Monzel, *Die Überlieferung*, Bonn 1950. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en: MThZ 4 (1953), 164-186. F. Mussner, *Die Kirche als Kultgemeinde*, en: «Lit. Jahrbuch» 6 (1956), 50-67. C. Noppel, *Aedificatio corporis Christi, Aufriss der Pastoral*, Freiburg i. Br. 2 edic., 1949. F. Oslender, *Sanctorum communio. Ihr Wesen, ihre Aufgabe und Bedeutung in der altchristlichen Kunst*, en: «Liturg. Leb.» 5 (1938), 191-208. S. P. Pourrat, *Le sacerdoce. Doctrine de l'École française*, Paris 1931. M. Prichodjko

v. Moskau, *Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche*, Brixen 1947. G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, Paris 1924. K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche. Die Chancen des Christentums* (2 Essays), Einsiedeln 1953. Idem, *Kirche und Sakramente*, en: GuL 28 (1955), 434-453. Idem, *Über die Schriftinspiration*, en: ZKTh 78 (1956), 137-168. J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931. Idem, *Die Traditions-methode als älteste theologische Methode des Christentums*, 1934. V. Redlich, *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, München 1957 (contribuciones de J. Leclercq, Ph. Delahaye, H. H. Schrey, L. M. Weber, B. Häring, W. J. Weilgart, E. Firkel). B. Reynders, *Paradosis*, en: RThAM 5 (1933), 155-191. K. B. Ritter, *Die Kirche des Wortes und die Kirche des Sakramentes*, en: *Die Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 81-131. J. Roche, *Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain*, en: NRTh 78 (1956), 33-62. H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche*, Lüneburg 1951. Pl. Rupprecht, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Äusserungen des hl. Thomas v. Aquin*, Freiburg i. Br. 1934. A. Schebler, *Die Reordinationen in der «altkatholischen» Kirche, unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms* (Kanon. Stud. u. Text. 10), Bonn 1936. E. J. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin*, Paderborn 1934. K. H. Schelkle, *Das Wort in der Kirche*, en: ThQ 133 (1953), 273-293. Joh. Schildenberger, *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift*, en: *Fragen d. Theologie heute*, de Feiner, Trütsch, Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln 1957), 109-122. Idem, *Altes Testament. — Neues Testament, Ib.*, 109-174. M. Schmaus, *Die Liturgie als Lebensausdruck der Kirche*, en: «Lit. Jahrbuch» 5 (1955), 80-95. B. Schultze, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, en: ZKTh 77 (1955), 257-300. W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Ökumene*, Gütersloh 1953. O. Semmelroth, *Das Lebensgefühl der Gläubigen in der Kirche*, en: GuL 27 (1954), 195-203. Sertillanges, *L'Eucharistie et l'Eglise*, en: «La Vie spirit.» 40 (1934), 113 y sigs. H. D. Simonin, *Note sur l'argument de tradition et la théologie*, en: «Angelicum» 15 (1938), 409-418. S. Simonis, *De Causalitate Eucharisticae in Corpus mysticum Doctrina S. Bonaventurae*, en: «Antonianum» 8 (1933), 193-228. E. Sjöberg, *Kirche und Kultus im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 85-109. K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, en: KuD 1 (1955), 161-179. D. Slijepcevic, *Die Heilige Schrift und die Tradition nach der orthodoxen Kirche*, en: IKZ 42 (1952), 154-168. P. Smulders, *Le mot et le concept de «tradition» chez les Pères grecs*, en: RSR 40 (1952), 41-62. G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen*, en: *Die Einheit in der Theologie, Gesammelte Abhadlungen, Aufsätze, Vorträge* (München 1952), 305-323. L. Soubigou, *Luminières sur le sacerdoce de Jésus-Christ prêtre selon l'ordre*

de Melchisédech, Paris 1948. J. Stirnimann, *Wie ist die Stellung des Laien in der Kirche heute umschrieben*, en: «Civitas» 11 (1955-56). G. Söll, *Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus*, München 1957, 181-198. A. Tanner, *Über das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip*, Luzern 1862. J. Ternus, *Beiträge zum Problem der Tradition*, en: DTh 16 (1938), 33-56, 197-229. Idem, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, en: «Scholastik» 10 (1935), 1-30. E. Thurneysen, *Das Wort Gottes und die Kirche*, München 1927. T. F. Torrance, *Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen*, en: KuD 3 (1957), 240-250. S. Tromp, *De S. Scripturae inspiratione*, Rom 1953[5]. J. M. Voste, *De divina inspiratione et veritate s. Scripturae*, Rom 1932[2]. E. Walter, *Eucharistie und Kirche*, en: ThGl 31 (1939), 285-295. F. Wiechert, *Die Geschichte der Diakonissenweihe*, en: «Eine Heilige Kirche» 21 (1939), 57-76. J. Winandy, *Les moines et le sacerdoce*, en: «La Vie spirit.» 80 (1949), 23-36. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München 1897. Th. Wurm, *Die Kirche des Wortes*, Stuttgart 1934. D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1932. H. Bacht, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, en: ThQ 125 (1944), 1-18. R. Hauser, *Überlieferung. Zur theologischen Diskussion des kirchlichen Traditionsbegriffes*, en: «Wort und Wahrheit» 10 (1955), 197-205. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. II, *Erste Trientiner Tagungs- periode* (1545/47), Freiburg 1957, bes. 42-82. Jos. Ratzinger, *Offenbarung — Schrift — Überlieferung. Ein Text des heiligen Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, en: TThZ 67 (1958), 13-27.

§ 176: P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. I. Luther*, München 1929 (prot.). I. Benkö, *Sanctorum Communio. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied*, Theol. Diss. Basel, 1951 (prot.). D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, 2 edic., 1954. E. Brunner, *Kirche als Lebensgemeinschaft*, en: «Die Zeichen der Zeit» 2. Jg. (1948), 381 y sigs. (prot.). F. Chiesa, *La Communione dei Sancti*, Albe 1929. Y. Congar, *L'eucharistie et l'Église de la nouvelle alliance*, en: «La Vie spirit.» 82 (abril 1950), 347-372. H. Dausend, *Die Gemeinschaft der Kirche*, Paderborn 1934. J. B. Drey, *Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen. Aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 359-388. J. Eichinger, *Studie zur Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bei Thomas von Aquin* (Diss.), Tübingen 1942. W. Elert, *Die Herkunft der Formel Sanctorum communio*, en: ThLZ 74 (1949), 577-586. W. Gabriel, *Kirche und Gemeinschaft*, Berlin 1915. W. Jülich, *Zur Bedeutung der religiösen Gemeinschaft*, Würzburg 1933. Dom J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie*

réligieuse, Tournhout-Paris 1948. J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise* (Unam Sanctam, 12), Paris 1947 (en alemán, Luzern 1950). E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, Leipzig-Berlin 1925 (prot.). J. Loosen, *Unsere Verbindung mit Christus*, en: «Scholastik» 16 (1942), 54-212. P. J. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, Forschgn. I, 1, Mainz 1900. A. G. Martimort, *Communion des saints et risque chrétien*, en: *Communion des saints* (Cahiers de la Vie spirit., 4 [Paris 1945]), 107-115. O. Michel, *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*, Göttingen 1941. N. Monzel, *Die Kirche als Gemeinschaft*, en: «Wort und Wahrheit» 4 (1949). M. Müller, *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft*, Freiburg 1954. A. Radermacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg 1931. K. Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarr- prinzip*, en: ZKTh 70 (1948), 169-196. O. Rousseau, *Communauté ecclésiale et communauté monastique*, en: «La maison de Dieu» 51 (1957), 10-31. A. Stonner, *Kirche und Gemeinschaft*, 1927. P. de Vooght, *«Universitas praedestinatorum» et «Congregatio fidelium» dans l'ecclésiologie de Jean Huss*, en: EThL 2 (1956), 487-534.

§ 169 B: H. Barré, *Marie et l'Église dans la pensée médiévale*, en: «La Vie spirit.» 91 (1954), 124-141. J. Beumer, *Die Analogie Maria—Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter*, en: «Theologie und Seelsorge» 1 (1943), 40-44. Idem, *Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella*, en: MThZ 5 (1954), 48-61. J. Bover, *Marie, l'Église et le Nouvel Israel*, en: «Maria» (H. du Manoir) 1, 659-674. G. de Broglie, *L'Église, nouvelle Eve, née du Sacré Coeur*, en: NRTh 68 (1946), 3-25. O. Casel, *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie*, en: «Theol. d. Zeit» 2/3 (1936), 91-11. H. Coathalem, *Le Parallélisme entre Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII° siècle*, Rom. 1954. E. Commer, *Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur*, en: «Xenia thomistica» 2, Rom 1925, 493-503. Y. Congar, *Marie, L'Église et le Christ*, en: «La Vie intell.», octub.-nov. 1951. Idem, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, en: RScPhTh 38 (1954), 3-38. F. C. Conybeare, *The Virgin Church and the Virgin Mother. A Study of the origin of Mariolatry*, Oxford 1902, trad. al alemán en: «Arch. f. Religionswissenschaft» 8 (1905), 373-89; 9 (1906), 73-86. K. Delahaye, *Maria, Typus der Kirche*, en: WiWei 12 (1949), 79-92. Cl. Dillenschneider, *Marie dans l'économie de la création renovée*, Paris 1957. F. J. Dölger, *Domina Mater Ecclesia und die «Herrin» im Zweiten Johannesbrief*, en: «Antike und Christentum» 5 (1936), 211-217. H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, «Oriental. christ. periodica» 3 (1937), 5-48. A. M. Henry, *Eve, l'Église et Marie — La sainte Vierge, figure de l'Église*, en: «Cahiers de la Vie Spirituelle», Paris 1946, 96-136. C. Journet, *La Vierge est au coeur de l'Église*, en: «Nova et Vetera» 25 (1950), 39-95. A. Kassing, *Das verschlossene Tor Ez 44, 1-3. Heilsgeschichtliches Sinnverständnis als ekklesiologisch-mariologische Anre-*

gung, en: WiWei 16 (1953), 171-190. R. Laurentin, *Marie Ecclesia Sacerdotium. Essai sur le développement d'un idée religieuse*, Paris 1952. J. Lebreton, *Mater Ecclesia*, en: RSR 2 (1911), 572-573. H. Lennertz, *Maria Ecclesia*, en: «Gregorianum» 35 (1954), 90-98. *Liturgie und Mönchtum*, «Laacher Hefte», 2. Folge. Heft VIII: *Maria und die Kirche*, Maria Laach 1951. J. Madoz, *Mater Ecclesia. Devoción a la Iglesia en los primeros siglos*, en: EE 16 (1942), 433-452. *Maria, ecclesia, regina mirabilis. Tres estudios mariológicos*, Abadía de Montserrat 1955. A. Mayer-Pfannholz, *Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte*, en: «Pastor Bonus» 53 (1942), 33-47. A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. 2 edic. (Paradosis, 5), Freiburg/Schw. 1955. J. C. Plumpe, *Ecclesia Mater*, en: «Transactions of the American Philological Association» 70 (1939), 535-555. Idem, *Mater Ecclesiae. An inquiry into the concept of the church as mother in early christianity*, Washington 1943. H. Rahner, *Mater ecclesiae*, Einsiedeln 1944. Idem, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951. P. Rinetti, *Saint' Agostino e l'ecclesia Mater* (Augustinus Magister II), Paris 1954, 827-834. P. Schelkens, *De Ecclesia sponsa Christi*, en: «Augustiniana» 3 (1953), 145-164. M. Schmaus, *Mariologie* (Kath. Dogmatik V [1955], 247-290. S. Tromp, *Ecclesia sponsa virgo mater*, en: «Gregorianum» 18 (1937), 3-29.

§ 177: R. Aubert, *Documents concernant le tiers parti au Concile du Vatican*, en: *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für K. Adam*, Düsseldorf 1952, 241-259. Joh. Beumer, *Glaubenssinn der Kirche*, en: TrThZ 61 (1952), 129-142. Idem, *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition?*, en: ThGl 45 (1955), 250-260. Idem, *Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar*, en: ThGl 42 (1952), 262-269. B. Brinkmann, *Gibt es unfehlbare Äusserungen der magisterium ordinarium des Papstes?*, en: «Scholastik» 28 (1953), 202-221. S. Bulgahow, *Does Orthodoxy possess on Outward Authority of Dogmatic Infallibility?*, en: *The Christian East*, abril 1926, 12-24. B. C. Butler, *The Church and Infallibility, Sheed and Ward*, London-New York 1954. G. G. Coulton, *Papal Infallibility*, London 1932. R. A. Dibble-John Henry Newman, *The concept of infallible doctrinal authority*, Washington 1955. T. Facchini, *Il Papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona*, Padua 1950. J. C. Fenton, *Infallibility in the Encyclicals*, en: AER 138 (1953), 177-198. Fidelis a Fanna, O. F. M., *Seraphici Doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate*, Turin 1870. T. Gallus, *Primatus infallibilitatis in metaphora «petrae»*, en: «Verbum Domini» 30 (1952), 193-204. A. Gindraux, *L'infaillibilité papale. Histoire et examen de la doctrine*, Genève 1901. Guido de Perpiniano, *Quaestio de Magisterio infallibili Romani Pontificis*, Monasterii 1926. V. Gluschke, *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Grossen und seinen Zeitgenossen nach der Korrespondenz Leos in Sachen des Monophysitismus*. Excerpta, Rom Univers. Gregor. 1938. A. M. Landgraf, *Scattered remarks on the development of dogma and on papal infallibility in early scholastic*

writings, en: «Theological Studies» 7 (1946), 577-582; *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I/1 Regensburg 1952, 30-36. J. Langen, *Das vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese*, Bonn 1871 (prot.). F. X. Leitner, *Der hl. Thomas über das unfehlbare Lehramt der Kirche*, Regensburg 1874. B. Llorca, *La autoridad eclesiástica y el dogma de la Inmaculada Concepción*, en: EE 28 (1954), 299-322. G. Mitchell, *Some aspects of infallibility*, en: IThQ 23 (1956), 380-392. H. A. Moreton, *Rome et l'Église primitive. La suprèmie et l'infallibilité papales aux premiers siècles*, Paris 205; cfr. reseña en: RSR 18 (1938), 459-465. P. J. Murphy, *Dr. Salmon's «Infallibility»*, en: «The Irish Eccl. Record» 79 (1953), 34-52, 136-145, 105-216, 276-296. F. Spedalieri, *De ecclesiae infallibilitate in canonisatione Sanctorum*, Rom 1949. Ramoullet, *Saint Augustin et l'infallibilité*, Paris 1870. G. Ruffino, *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa*, en: «Salesianum» 16 (1954), 39-76. G. Salmon, *The infallibility of church*, London 1953. P. Santini, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice*, en: *Leone Magno e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1936. M. Schenk, *Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung. Ein Beitrag zur Abklärung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage*, Diss. Freiburg (S) 1946, no impresa. R. Schlund, *Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*, en: ZKTh 72 (1950), 443-459. T. Schwegler, O. S. B., *Im Meinungsstreit über die Kompetenz und Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes*, en: «Schweizerische Kirchenzeitung» 125 (1957), 77-79. F. Th. Spacil, *Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit*, en: ZKTh, 1916, 524 y sigs. F. Spedalieri, *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum Quaestiones selectae*. Rom 1949. A. Straub, *Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?*, en: ZKTh, 1918, 250 y sigs. Jos. Trütsch, *Zum Meinungsstreit über die Kompetenz und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes*, en: «Schweizerische Kirchenzeitung» 125 (1957), 117-119. C. Butler, *Das Vatikanische Konzil*, trad. y ampliado por H. Lang, München 1933.

§ 177 a: Joh. Beumer, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils*, en: ThGl 37-38 (1947-48), 76-86. J. B. Drey, *Über den Satz von der alleinseligmachenden Kirche*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus* (Mainz 1940), 333-358. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934². J. C. Fenton, *The meaning of the Church necessity for salvation*, en: AER 124 (1951), 124-143, 203-221, 290-302. Idem, *Two Recent Explanations of the Church's necessity for salvation*, en: AER 130 (1954), 259-269. A. Hoffmann, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums*, en: «Die neue Ordnung» 7 (1953), 90-99. M. Larivé, *La providence de Dieu et le salut des infidèles*, en: RThom 28 (1923), 43-73. P. A. Liégé, *Le salut des «autres»*, en: «Vie et Lumière» (1954), 13-41. M. Meinertz, *Schisma und Hairesis im Neuen Testament*, en: BZ Neue

Folge 1 (1957), 114-118. P. R. Pies, *Die Heilsfrage der Heiden*, 1925. G. G. Quintana, *El axioma «Extra ecclesiam nulla salus» según el esquema «d'ecclesia Christi» propuesto al Concilio Vaticano*, en: «Eclesiástica Xaveriana» 1 (1951). C. Romeis, *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin*, Schöning-Paderborn 1908. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Freiburg 1903. L. Smit, *Extra Ecclesiam nulla salus*, en: «Jaarboek 1951 Nederl. Kath. Theologen» (Hilversum 1951), 5-26.

Addenda: D. A. Vonier, *L'esprit et l'épouse*, trad. de L. Lainé y D. B. Limal, prólogo y notas de D. B. Capelle, Paris 1947 (Unam Sanctam, 16). C.-J. Dumont, O. P., *Les voies de l'unité chrétienne. Doctrine et Spiritualite*, Paris 1954 (Unam Sanctam, 26). Jos. Weiger, *Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis*, prólogo de R. Guardini, Würzburg 1950. Ant. Lauras, *Deux images du Christ et de l'Eglise dans la prédication augustinienne*, en: «Augustinus Magister», Paris 1954, 667-675. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934. J. Böni, *Der Kampf um die Kirche. Studien zum Kirchenbegriff des christlichen Altertums*, 1934. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington 1943. W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche*, Zürich 1941. G. F. Hollinghurst, *The ministry of teaching in the christian Church*, Oxford 1951. A. García Diego, *Katholike ecclesia*, México 1953. R. Honig, *Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts*, Göttingen 1954. W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien 1953/5. H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit*, 1943. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933. L. Marchal, *Evêques (origine divine des)*, en: «Dict. de la Bible» (Suppl.) II (1934), 1297-1333. T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, 1946. V Seumis, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles*, 1953. Em. Herman, S. J., *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, en: A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* II (1953), 459-490. Th. O. Martin, *The twenty-eigth Canon of Chalcedon: a background note*, *Ibidem*, 433-458. B. Schlunk, *Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars*, München 1947. R. Schnakkenburg, Art. «*Basileia*», en la 2.ª edic. del «Lexikons für Theologie und Kirche», vol. II, con abundante bibliografía. Abundante bibliografía en B. Altaner, *Patrologie* (1958⁵). 27 y sig., así como en los índices.

INDICE

PRÓLOGO 9

LA IGLESIA

§ 165. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y DIVISIÓN 13

§ 166 a. LA FE COMO ACCESO A LA COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA 17
I. La Iglesia, realidad de fe 18
II. La Eclesiología, ciencia de la fe 28

§ 166 b. DEFINICIÓN NOMINAL Y DEFINICIÓN REAL 36
Apartado 1.º *La definición nominal* 36
I. La palabra «ekklesia» 36
II. Las expresiones «los santos» y «los elegidos» 46
A. Los santos 47
B. Los elegidos 48

Apartado 2.º *Definición real* 49

SECCION PRIMERA: ORIGEN DE LA IGLESIA

§ 167 a. ORIGEN DIVINO DE LA IGLESIA (CAUSALIDAD TEOLÓGICA) 57
I. Iglesia y salvación 58
II. Origen trinitario de la Iglesia 60
III. Diferencia entre la Iglesia y las demás instituciones. 64
IV. La Iglesia celeste 66

§ 167 b. PREPARACIÓN HISTÓRICA DE LA IGLESIA DE CRISTO (CAUSALIDAD DE LA ECONOMÍA SALVÍFICA) ... 67
I. Generalidades 67

Págs.

II. La Iglesia antes de Cristo 68
III. La Iglesia de los comienzos 73
IV. Fases de la preparación 77
V. Israel, pueblo de Dios 81
VI. La promesa de una nueva alianza 84

§ 16 c. FUNDACIÓN DE LA IGLESIA POR JESUCRISTO (CAUSALIDAD CRISTOLÓGICA) 89
Apartado 1.° *Doctrina de la Iglesia* 89
Apartado 2.° *Fundamentación ontológica e histórico-salvadora de la Iglesia por la encarnación, muerte y resurrección* 92
I. La encarnación en cuanto fundamento de la Iglesia. 92
II. Muerte y resurrección en cuanto fundamento de la Iglesia 95
Apartado 3.° *Voluntad de Jesucristo de fundar una Iglesia.* 101
I. Sentido del problema 101
II. Objeciones a la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia 101
III. Jesús y el reino de Dios 104
IV. La palabra «Iglesia» en boca de Jesús 115
V. Actos de Cristo en orden a la fundación de la Iglesia. 117
Artículo 1.° Vocación de los discípulos 117
Artículo 2.° Vocación de los doce 119
Artículo 3.° Misión de los doce 122
Artículo 4.° Los doce apóstoles 123
Artículo 5.° San Pablo, Apóstol 130
Artículo 6.° El poder de atar y desatar 135
Artículo 7.° El poder de perdonar pecados 137
Artículo 8.° El gran mandato misional 139
Artículo 9.° La sucesión apostólica 142
Artículo 10.° Llamamiento de Pedro: fundamentación del primado 156
A. Testimonio de San Mateo 157
1. Sobre la historia de la interpretación del texto 157
2. Autenticidad del texto 158
3. Interpretación del texto de San Mateo ... 162
AA. El nombre 162
BB. Poder y misión de Pedro 164
a) Pedro, fundamento rocoso 164
b) El poder de las llaves 167

Págs.

c) El poder de atar y desatar 168
B. Texto de San Lucas 168
C. Texto de San Juan 170
D. Primacía de Pedro en la primitiva Iglesia ... 175
a) Actividad de Pedro en la primitiva Iglesia. 175
b) El «factum antiochenum» 177
c) Juicio de la actividad de Pedro 181
E. Sucesión de Pedro 183
El obispo de Roma, sucesor de Pedro 188
Artículo 11.° Autodesignación de Jesús como Hijo del Hombre 194
Artículo 12.° Institución de la Eucaristía 195
Artículo 13.° La Iglesia y la venida del Espíritu Santo 196

SECCION SEGUNDA: CARACTER DIVINO-HUMANO DE LA IGLESIA

Observación previa 198

§ 168. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS 200
I. Testimonio de la Liturgia 201
II. Interpretación de la idea de «pueblo» a través de las Sagradas Escrituras 206
III. La Iglesia como pueblo de Dios en los Santos Padres ... 214
IV. La Iglesia, ciudad y casa de Dios 226
a) Doctrina de la Sagrada Escritura 226
b) La Liturgia 229
c) Los Santos Padres 231

§ 169 a. LA IGLESIA, CUERPO DE CRISTO 234
Apartado 1.° *La realidad del carácter de cuerpo de Cristo de la Iglesia* 235
I. Doctrina de la Iglesia 239
II. Sagrada Escritura 244
A. Las epístolas paulinas fundamentales ... 245
B. Epístolas de la cautividad 256

Apartado 2.° *Elaboración teológica del testimonio eucarístico sobre la Iglesia-Cuerpo de Cristo* 277

Apartado 3.° *Doctrina de los Santos Padres* 285

Págs.

§ 169 b. La Iglesia, esposa de Cristo ... 301
I. Doctrina de la Escritura ... 301
II. Testimonio de los Santos Padres ... 307
III. La Liturgia ... 312

§ 170. El Espíritu Santo y la Iglesia (aspecto pneumatológico de la Iglesia) ... 314
I. Promesa del Espíritu en el Antiguo Testamento ... 314
II. Cristo, portador del Espíritu ... 318
III. El Espíritu Santo enviado por Cristo ... 320
IV. La Iglesia no es sólo Iglesia del Espíritu ... 322
V. Doctrina de Möhler sobre el Espíritu Santo en la Iglesia. 325
VI. Misión del Espíritu Santo en el día de Pentecostés ... 328
VII. Efectos del Espíritu Santo el día de Pentecostés ... 331
VIII. Continua actividad del Espíritu Santo en la Iglesia ... 334
A. La actividad del Espíritu en general ... 334
B. Actividad del Espíritu Santo en los portadores de oficios ... 338
1. En general ... 338
2. En la predicación y administración de sacramentos ... 340
C. Actividad del Espíritu en los profetas ... 343
IX. Explicación teológico-metafísica ... 347
El Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia ... 347
X. La presencia del Espíritu Santo como apropiación ... 354
XI. ¿Es Cristo el alma de la Iglesia? ... 356
XII. La doctrina de los Santos Padres y la Escolástica ... 358
XIII. El amor, ley estructural interna de la Iglesia ... 362

§ 171. Visibilidad de la Iglesia ... 367
I. El hecho de la visibilidad de la Iglesia ... 367
II. Cualidad de la visibilidad ... 377
III. Pertenencia a la Iglesia ... 384
1. Textos eclesiásticos ... 384
2. Explicación de los textos eclesiásticos ... 390
3. San Agustín y Santo Tomás ... 396
4. Consecuencias de la recta comprensión de la incorporación a la Iglesia ... 404
5. ¿Tienen carácter de Iglesia los grupos cristianos no católicos? ... 405
IV. Cambios de figura de la Iglesia ... 407

Págs.

§ 172. La estructura jurídica de la Iglesia ... 430
I. Generalidades ... 430
II. La estructura jurídica de la Iglesia y sus elementos en particular ... 448
A. El primado papal ... 448
1. Observación previa ... 448
2. Autointerpretación de la Iglesia ... 450
3. Interpretación de la doctrina eclesiástica sobre el Primado ... 460
4. Poder papal y episcopal ... 468
5. Testimonios sobre el Primado en la tradición eclesiástica ... 471
B. El oficio episcopal y los demás elementos del poder de misión de la Iglesia ... 485
1. Doctrina de la Iglesia ... 485
2. Testimonio de la Escritura ... 488
a) Observación previa ... 488
b) La imagen de los elementos jurídicos en general ... 490
c) La comunidad de Jerusalén ... 491
d) Las comunidades paulinas según las Epístolas de San Pablo ... 493
e) Los «Hechos de los Apóstoles» y los elementos jurídicos fuera de Jerusalén ... 498
f) Los escritos de San Juan ... 502
g) Resumen 503
3. La Tradición ... 505
4. Figura jurídica y visibilidad ... 515

§ 173. Propiedades esenciales de la Iglesia ... 516
Apartado 1.º *Generalidades* 516

Apartado 2.º *La Unidad de la Iglesia* 517
I. La unicidad de la Iglesia ... 518
II. La unidad en el sentido de concordia y unitariedad ... 525
1. Doctrina de la Iglesia ... 525
2. Fundamentación en las fuentes de la Revelación. 533
a) Testimonio de la Escritura ... 533
b) Testimonio de los Santos Padres ... 538
3. Factores de unidad ... 542
a) Factores pneumáticos-personales ... 543
b) Factores jerárquicos-oficiales 551

Págs.

c) La unidad de los factores pneumático-personales y jerárquico-oficiales 556
4. Multiplicidad en la unidad 556
5. Figuras expresivas de la unidad de la Iglesia 563
6. La comunión de los santos 569
a) Unión recíproca de los vivos 569
b) La comunión con los santos del cielo 571

Apartado 3.° *Catolicidad de la Iglesia* 576
I. Significación y uso de la palabra «católico» 576
A. Catolicidad externa 577
B. Catolicidad interna 580
II. Testimonio de la Escritura 584
III. Testimonio de los Santos Padres 589
IV. Catolicidad fáctica de la Iglesia romano-católica 591

Apartado 4.° *Apostolicidad de la Iglesia* 595
I. Definición del concepto 595
II. Realidad de la apostolicidad ... 596

Apartado 5.° *Santidad de la Iglesia* 602

SECCION TERCERA: MISION DE LA IGLESIA

Observación previa 610
Apartado 1.° *La Iglesia y el Honor de Dios* 612

§ 174. EL HONOR DE DIOS COMO TAREA DE LA IGLESIA 612
I. Su cumplimiento inmediato 612
a) Glorificación objetiva de Dios 613
b) Glorificación subjetiva de Dios 616
II. Su cumplimiento mediato: tarea de la Iglesia en el mundo. 623
1. Cristo y los órdenes terrestres 623
2. La Iglesia y los órdenes terrestres 627

§ 175. IGLESIA Y REINO DE DIOS 649
I. Cristo y el reino de Dios 649
II. La Iglesia como órgano y manifestación del reino de Dios 653

Apartado 2.° *Mediación de la salvación por la Iglesia* 657

§ 176. LA IGLESIA EN CUANTO COMUNIDAD DE SALVACIÓN E INSTITUCIÓN SALVADORA 657

INDICE

Págs.

I. Sentido de la doctrina católica ... 660
II. Testimonio de la Escritura ... 668

§ 176 a. LOS PORTADORES DE LA ACTIVIDAD SALVADORA DE LA IGLESIA. 672
I. El oficio en general ... 672
II. División del poder de misión en poder de orden y poder de jurisdicción ... 677
III. Magisterio ... 683
IV. Los laicos como portadores de la función salvadora de la Iglesia ... 695

§ 176 b. LAS FUNCIONES SALVADORAS DE LA IGLESIA EN PARTICULAR. 707
I. Actividad sacramental de la Iglesia ... 707
II. Mediación de la salvación por la palabra ... 711
A. Relación de palabra y sacramento ... 711
B. Ofrecimiento de la Revelación por la Iglesia ... 713
a) La Iglesia, protectora, defensora e intérprete de la verdad revelada ... 714
b) Consumación de la Revelación en Cristo ... 716
c) Escritura e Iglesia ... 721
d) La Tradición oral ... 725
e) Escritura y Tradición ... 742
f) Desarrollo de la Revelación por la Iglesia ... 743
C. Capacidad salvadora de la predicación de la palabra. 752

§ 177. LA INFALIBILIDAD PAPAL ... 764
I. La infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal ... 764
1. Explicación ... 764
II. La infalibilidad del Papa ... 771
1. Documentos eclesiásticos ... 772
2. Interpretación de la infalibilidad papal ... 774
3. Fundamentación de la infalibilidad papal ... 779
4. Malentendidos ... 781
5. Infalibilidad del Papa e infalibilidad de la Iglesia ... 782
6. La infalibilidad papal como capacitación para el servicio a la salvación ... 785

§ 177 a. NECESIDAD DE LA IGLESIA PARA SALVARSE ... 786
I. Doctrina eclesiástica ... 786
II. Doctrina de la Escritura y de los Padres ... 790
III. Interpretación de la doctrina de la Iglesia ... 791
IV. Posibilidades de salvación de los que no pertenecen a la Iglesia ... 791

ÍNDICE

	Págs.
BIBLIOGRAFÍA	793
ÍNDICE DE AUTORES ...	863
ÍNDICE DE MATERIAS ...	873
ÍNDICE ...	887